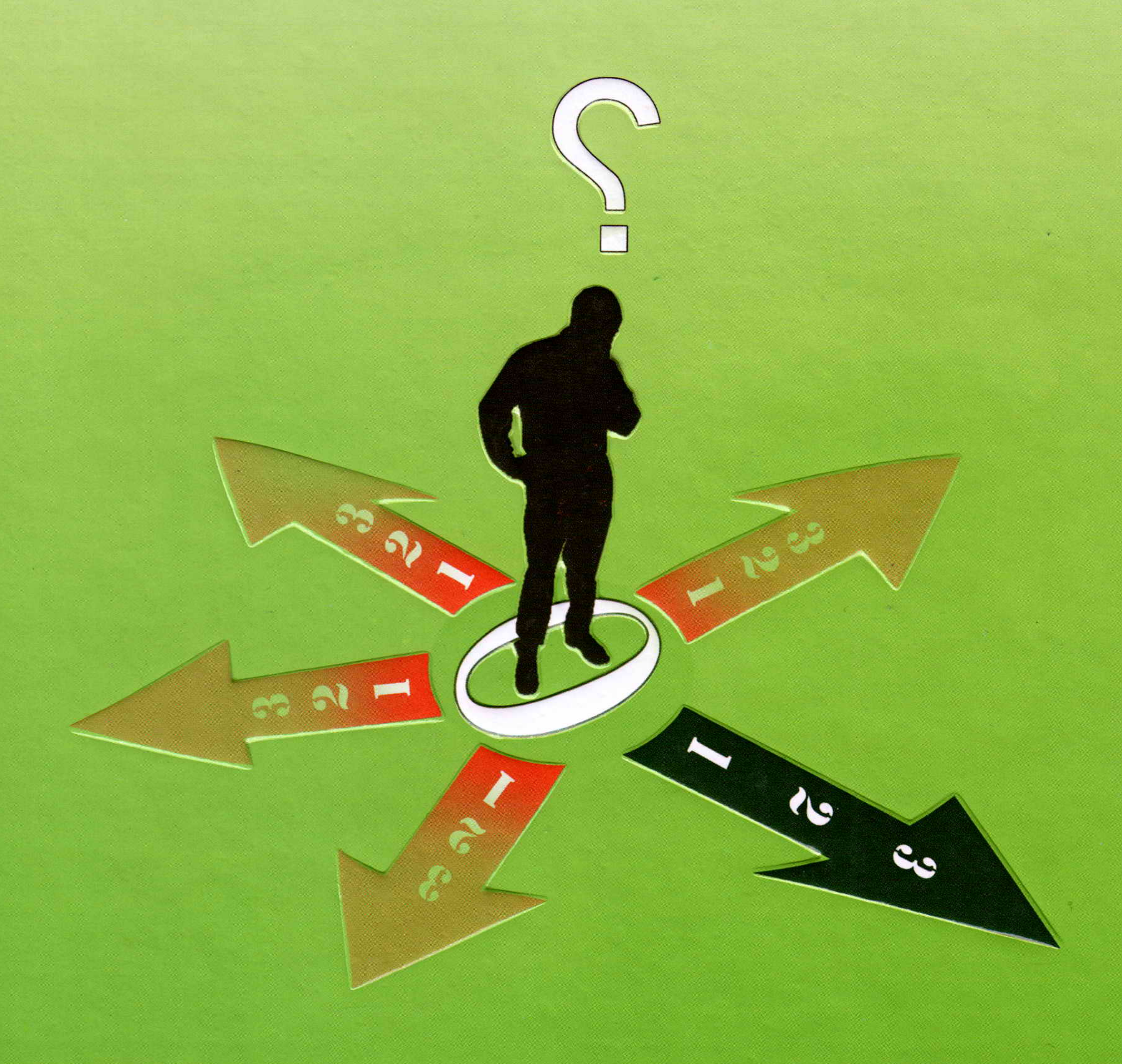
أصول المعرفة والمنهج العقلي

سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية ٥



الأستاذ د. أيمن المصري


شبكة الفكر
alfeker.net

«ربما أوجب استقصاء النظر عدولاً عن المشهور ، فإذا قرع سمعك ذلك فظن خيراً ،
ولا تنقبض بسبب ما لم تألفه ، واعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا»

«ابن سينا»

أصول المعرفة والمنهج العقلي

الأستاذ د. أيمن المصري

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

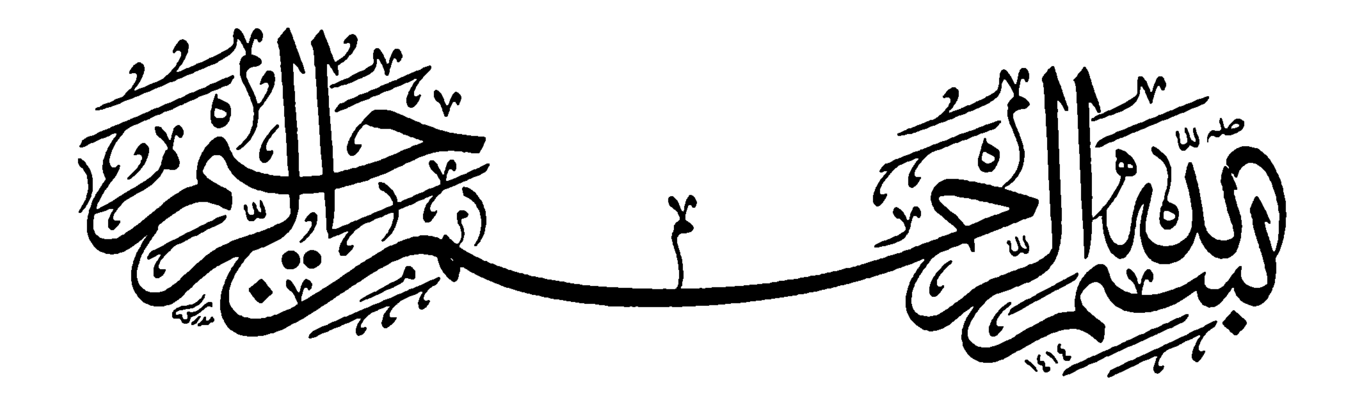
هاتف: ٠٣/٩٤١١٦١ - ٠٣/١١٥٤٢٥ - تلفاكس: ٠١/٢٧٦٩٨٨
http://www.Dar-Alamira.com
e-mail:zakariachahbour@hotmail.com



أصول المعرفة والمنهج العقلي

الأستاذ د. أيمن المصري




بسم الله الرحمن الرحيم
١٤١٤

مقدمة

﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾[1]

أحمد الله على حسن توفيقه، وأسأله هداية طريقه، وإلهام الحق بتحقيقه.

الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى، لا سيما نبيه المصطفى، سيد الأنبياء والمرسلين وأهل بيته الطيبين الطاهرين، معادن العلم والحكمة وأعلام الصدق واليقين.

أما بعد، فإن من أعظم النعم التي منَّ الله تعالى بها على عباده، أن وهب لهم من نوره عقلاً منيراً، يميزوا به بين الحق والباطل في الأقوال، والخير والشر في الأفعال، فكان أول ما خُلق في مملكة الإنسان، وأول من لبى نداء الملك الديان، فأقبل على طاعته حين دعاه، وأدبر عن معصيته حين نهاه، فأكمله فيمن أحبه، وأتمه فيمن اصطفاه، فالعقل يلهمه الله السعداء، ويحرمه الأشقياء، وبالعقل عُبد الرحمن واكتسب به الجنان.

ولما نسي العباد عهد الله ونعمته، ونقضوا ميثاقه وفطرته، وعطّلوا عقولهم، واتبعوا ظنونهم وأهواءهم، بَعثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ واتَرَ إِلَيهِمْ أَنْبِياءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيْثاقَ فِطْرَتِهِ، وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفائِنَ الْعُقُولِ .

فيا أيها الحريص على تحقيق الحق ومعرفة الصدق بين هذه الأمواج المتلاطمة من الملل والنحل الدينية، والمذاهب الفكرية والمسالك المعرفية، إني قد كتبت لك كتاباً بديعاً في أصول المعارف الإنسانية، المبتنية عليها جميع الرؤى الكونية والمسالك العملية، التي تعيّن مصير

(١) الحديد، ٢٥.

الإنسان في الحياة الدنيا، وترسم له الطريق إما إلى الشقاء أو السعادة الأبدية.

فبحثنا في هذا الكتاب ليس بحثا فلسفياً ولا أخلاقياً ولا اجتماعياً أو سياسياً، كما أنه ليس بحثاً طبيعياً أو رياضياً.

لأن كل هذه العلوم والمعارف لها موضوعاتها الخاصة بها التي تميزها عما سواها، ولها مناهجها المعرفية المختلفة المناسبة لها، التي تحقق مسائلها العلمية المطلوبة فيها.

وإنّما بحثنا في هذا الكتاب يدور حول أصول المعرفة الذي يتناول هذه المناهج المعرفية المستعملة في تحقيق وإثبات مسائل سائر العلوم، الأمر الذي يعطيه التقدم الذاتي والصدارة الطبيعية على جميع العلوم والمعارف الإنسانية.

وذلك لأن العقل السليم والصريح كما يقطع بضرورة الاستدلال على المطالب العلمية قبل التصديق بصحتها أو سقمها، فهو يقطع أيضاً بضرورة البحث عن حجية تلك الأدلة التي يستدل بها على غيرها في المرتبة السابقة من البحث والتحقيق، وإلاّ لأصبح الاستدلال بها ضرباً من الوهم والخيال، والصرح العلمي والفكري المبني عليها قصراً على رمال.

ومن خلال سفرنا الطويل ورحلتنا العقلية على ضفاف هذه المباحث السنية، سنطوي منازل متعددة حسب مقاصد هذا الكتاب، وسنرى من خلال فصوله ما يثير العقول والقلوب ويكون عبرة لأولي الألباب.

وسنستعرض في مباحث الكتاب أمهات الآراء والمدارس المعرفية المختلفة، من خلال أقوال أئمتها ومشايخها، ونبيّن معالمها الكلية، ثم نتعرض لها بالتحليل والنقد الموضوعي، وذلك بالميزان العقلي البرهاني البسيط والصريح، حتى تسفر عن وجهها، ويتميز حسنها من قبحها، وصحتها من سقمها، ولا نبتغي من وراء هذا البحث الطويل الشاق، سوى إحقاق الحق وإثبات الصدق، دون التعصب لجهة دون أخرى، حتى تصل بنا سفينة البحث والتحقيق في لجة هذا البحر العميق إلى شاطئ الأمن والأمان، باكتشاف المنهج المعرفي والميزان الذي يمكن الاعتماد عليه، والركون إليه، وبناء صرح المعرفة والعلوم الإنسانية عليه.

وليس لنا زاد في سفرنا هذا سوى التمسك بالعروة الوثقى، والاعتصام بحبل الله المتين، والتوكل على العلي القدير واللطيف الخبير، إنّه نعم المولى ونعم النصير.

وفي الختام، أود التنويه إلى أمرين:

الأول: لا يخفى أن الكتاب في طبعته الأولى كان لا يخلو من وجود بعض الأخطاء المطبعية غير المقصودة، حاولنا تلافيها قدر الإمكان في هذه الطبعة، لتكون خالية من الاخطاء .

الثاني: لقد زدت في تحقيقات بعض المطالب العلمية، وكذا في ترجمة أصحاب المدارس المعرفية والشخصيات البارزة؛ لكي يُعرَف المستوى الفكري الذي يتمتعون به، وكذلك ترجمة بعض الأسماء التي ذكرت في الكتاب وكانت آراؤهم غير سديدة، فقد ناقشنا آرائهم حسب الموازين العلمية الدقيقة من جهة، ومن جهة أخرى لكي لا نحيل القارئ في الرجوع إلى بعض المصادر التي قد لا تكون متوفرة عنده، ولكي يكتمل الكتاب بإضافة هذه المطالب المهمة من جهة ثالثة

وأخيرا لا أنسى أن أتوجه بأسمى آيات الشكر والامتنان لإخواني من الأساتذة المحترمين والفضلاء الأستاذعدنان هاشم الحسيني، والأستاذ حسين الخزاعي، والأستاذ محمد جليل الكروي، والأستاذ علي جاسم الساعدي على جهودهم الحثيثة والصادقة في إعداد هذا الكتاب، الذي سميتهُ بـ(أصول المعرفة والمنهج العقلي)، وقد رتبتهُ على مقدمة وثلاثة مقاصد وخاتمه.

تمهيد

أما المقدمة ففي الرؤوس الثمانية وهذا ما يحتاج إلى تمهيد فنقول:

لـو تأملنـا كتب القدماء مـن العلماء والحكـماء، ونظرنا في بحوثهـم وتدويناتهم للعلوم، لرأيناهـم يتخـذون منهجيـة خاصة يتناولون مـن خلالها عرض بعض المقدمـات - وهي التي يسـمونها بـ(الـرؤوس الثمانيـة) - التي تتناول اسـتعراض العلم اسـتعراضاً إجمالياً، من خلال الثوابت الرئيسية في هذا العلم أو ذاك.

ولا يخفى ما لهذه المقدمات من التأثير والأهمية، في خلق التصور الابتدائي الكلي لمطالب العلم المراد معرفته، وهذا يسـهّل للباحث بشـكل أو بآخر مهمّة اسـتعراض هذا العلم، وخلق النقـاط الارتكازية التي تمكّن له الرجوع لعناصر العلم واسـتذكارها، وبقاء المادة العلمية حية يقظة في ذهنه. إلا أن هذا الاستذكار مجمل بطبيعة الحال.

وإذا كانـت هـذه السـنّة الطيبـة للعلماء المتقدمـين على هذه الوتـيرة المباركة، فـلا يفوتنا الفضـل فيهـا - مـا دام القصـد هو التعليـم والتعلم - بهذا العـرض الموجز لهذه المـادة العلمية القيمـة المهمـة، بل إننا نرى إن هذه السـنّة المعرفية مهمة؛إذ أن لها عظيـم الأثر في نفس الباحث والطالـب للمعرفة، لكونها خالقة للحماسـة وروح التواصـل لديه، فإذا لم تكن هناك تصورات وأفـكار تعـرّف الطالب أهمية العلم وماهيته وغايته، فسـوف تبرد فيه روح الحماسـة للتعلّم أو الدراسـة، هـذا إذا لم يتّخـذ موقفاً معادياً للعلم الذي يدرسـه، وهو معـذور بطبيعة الحال ؛لأن الناس أعداء ما جهلوا .

ولنستعرض الآن الرؤوس الثمانية لعلم المعرفة :

الأمر الأول: تعريف العلم

لا شك أن للتعريف دوراً كبيراً في رفع الالتباس في المعاني، لا سيّما إذا كان للفظ معاني متعددة، والتعريف الذي نتوخّاه في بيان أصول المعرفة هو التعريف الاصطلاحي لا اللغوي، ولكن قبل بيان ذلك ينبغي تحديد مفهوم العلم المقصود هنا، لا سيّما بعد أن أصبحت هذه المعرفة تواجه اليوم انسباقات فرضتها الحضارة الغربية، حول حصر مفهوم العلم في الجانب التجريبي، وإقصاء البحوث الفلسفية والدينية بل الإنسانية عن وصف العلمية، بحجة كونها مسائل غيبية لا يمكن إخضاعها للتجارب المختبرية، وسوف نبين فساد هذا التصور من خلال مطاوي هذا البحث إن شاء الله تعالى.

فنقول: العلم له إطلاقات متعددة متباينة المعاني:

١. مطلق الانكشاف، فيرادف الإدراك والمعرفة، وهذا هو مقسم التصور والتصديق .
٢. مطلق الاعتقاد الراجح، سواء منع من النقيض أم لا، فيشمل الظن والجزم، وهذا المعنى مرادف للتصديق ويقابله التصور .
٣. الاعتقاد الجازم المانع من النقيض، ويسمى باليقين، ويقابله الظن .
٤. الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، ويقابله الجهل المركب .
٥. الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت لاعن تقليد، ويسمى باليقين بالمعنى الأخص
٦. مجموع المسائل التي تجمعها جهة واحدة[1] .

وهذا المعنى الأخير هو المراد هنا، وعليه إذا أردنا أن نعرف أيّ علم، فعلينا أن نشير إلى العنوان الكلي الذي تندرج تحته مجموع مسائله، وهو البحث عن أحوال موضوعه الخاصة به، أو كما يسميها الحكماء (العوارض الذاتية لموضوع العلم).

---

(١) معجم مصطلحات المنطق ص٢٠٠، دستور العلماء أو جامع العلوم ج٢ - ص٢٢٣، وسيأتي في الأمر الثالث أن هذه الجهة الجامعة هي موضوع العلم .

فعلىٰ سبيل المثال: إذا أردنا تعريف علم النحو - وموضوعه الكلمة من حيث البناء والإعراب - نقول: هو العلم الباحث عن العوارض الذاتية للكلمة من حيث البناء والإعراب، وإذا أردنا أن نعرف علم الطبيعيات - وموضوعه الجسم من حيث التغير والسكون - نقول: هو العلم الباحث عن العوارض الذاتية للجسم من حيث التغير والسكون، وكذلك علم الفلسفة: هو العلم الباحث عن العوارض الذاتية للموجود المطلق، وهكذا سائر العلوم.

وبناء علىٰ هذا يمكننا أن نعرّف علم المعرفة بأنه:

العلم الباحث عن العوارض الذاتية[1] للمناهج المعرفية الكاشفة عن الواقع والمستعملة في العلوم لتحقيق مسائلها.

وسيأتي في الأمر الثالث(موضوع العلم)، أنّ المناهج المعرفية التي أخذت في تعريف العلم هي موضوع هذا العلم كما سيأتي تفصيله .

الأمر الثاني: واضع العلم

إن البحث حول علم المعرفة بنحو تفصيلي كعلم مستقل، يعد من العلوم المستحدثة في منتصف القرن العشرين علىٰ يد بعض أعاظم المفكرين الإسلاميين، وفي مقدمتهم المرحوم العلامة الطباطبائي والشهيد العلامة مرتضىٰ مطهري والشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر، وقد جاء ذلك كردة فعل علىٰ الشبهات المعرفية الكثيرة التي تعرض لها المنهج العقلي، والمباني الدينية والفلسفية في المحافل العلمية الغربية، لا سيّما مع بداية القرن السابع عشر الميلادي وإلىٰ يومنا هذا.

(١) لم نتعرض لمعنىٰ العرض الذاتي رعايةً لبعض المستويات العامة، فقد لاحظنا بنظر الاعتبار المستوىٰ المتوسط في الدراسات الحوزوية والمستوىٰ الأكاديمي الإعدادي(الثانوي) والجامعي، والحق والانصاف أن هذا المبحث من المباحث المهمة، جدير لطالب العلم الاعتناء به، ومن أراد التوسع في هذا البحث فعليه بمراجعة شرح الرسالة الشمسية ص٧٠، وكتاب منتهىٰ الدراية في توضيح الكفاية ج١ ص١٦ ٠٩ وهكذا شروح الحاشية .

ولا يعني ذلك أن هذا العلم لم يكن له أيّ أثر في التراث الفلسفي الإنساني، بل كان له جذور في الصناعات الخمس في المنطق لاسيما في صناعة البرهان، وفي بعض المباحث الفلسفية المتفرقة، كمبحث العلم والوجود الذهني، بل كانت آثاره موجودة قبل الميلاد في فلسفة أعاظم الحكماء اليونانيين، كسقراط وأفلاطون وأرسطو(١)، لا سيّما في محاوراتهم مع السفسطائيين والشكاكين.

والسرّ - من وجهة نظري - في عدم بحث أكابر الحكماء في قديم الزمان حول هذا العلم

---

(١)

أ. سقراط: ابن النحّات موفرونيسكوس، أو سوفرونيسكوس، والممّرضة (قابلة) تدعىٰ فيناريّة، أو فينارتة ولد سنة (٤٦٩ ق م)، وقيل سنة ٤٧٠ ق م، ولا نعرف سقرط مباشرة؛ لأنه لم يكتب شيئاً، بل نعرفه من خلال مأثورات كثيرة ترسم لنا وجوهاً مختلفة عنه، كان تلميذاً لبروديكوس والمهندس ثيودوروس السيراني، وهو كما وصفه معاصروه كان ضخم الجثّة أفطس الانف، يعبر وجهه عن رجولة صخرية وذكاء متوقد، وكان يجوب الشوارع حافياً في كل الفصول، وكان ناقداً لاذعاً للآراء الإنسانية، وعدواً لدوداً لظلم أقريتياس، أو أقريطياس وكأن مواطناً صالحاً ومثالياً، قوي الشكيمة للغاية ذا مظهر خارجي سوقي، ولم يكن يشبه لا السفسطائيين الذين كانوا يلبسون فاخر الثياب ويجتذبون الاثنيين، ولا قدامىٰ الحكماء الذين كانوا يشغلون مناصب رفيعة في مدنهم رفض الهروب - إحتراماً لقوانين بلاده - الذي عرضه عليه أقريطون، والذي كان من شأنه أن يخلّصه من موت محتم بعد إدانته بتهمة إفساد أخلاق الشبيبة، وذلك بتمجيد غير آلهة المدينة، فتجرع السم ومات سنة (٣٩٩ق م) في أثينا نبغ سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، في عصر كثرت فيه ضوضاء السوفسطائية، الذين زعموا أنّ الموجودات خيالات لا حقيقة لها، واستخدموا أسلحة الجدل في التقرير والتضليل، فكان لهم بالمرصاد، أصلاهم من فلسفته العالية نارا حامية محرقة، وكذا خالف اليونانيين في عبادته للأصنام، وقابل رؤساءهم بالحجاج، فأثاروا عليه العامة وتوصلوا إلىٰ الوقيعة به لدىٰ الحكومة اليونانية بتهمة أنه أهان الآلهة وجحدها، فزج بالسجن فمات مسموما، ولو أردنا شرح حاله مفصلاً لطال بنا المقام ولكن نكتفي بهذا المقدار راجع معجم الفلاسفة إعداد جورج طرابيشي ص٣٦٥، والموسوعة الفلسفية ص٢٤٤ - ٢٤٥، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف م٠ روزنتال بيودين

ب. أفلاطون: هو أشهر فلاسفة اليونان الاقدمين ولد في أجينا سنة (٤٢٧ وقيل ٤٢٨ق م وتوفي٣٤٧ أو ٣٤٨ ق م)، أبوه أرسطون يتحدّر من أسرة عريقة، وكذلك أمه باريكيوني وقيل أفريقطوني التي كانت أُخت خرميدس وابنة أخي كرتياس اللذين كانا يمثلان الحزب الارستقراطي الأُوليغاركي، واللذين قتلا عند نهاية الحرب الأهلية سنة ٤٠٣ ق م، فسقطت معهما الحكومة الارستقراطية لتحل محلها الحكومة الديمقراطية والتي أعدمت أستاذه سقراط فيما بعد سنة ٣٤٧ ق م بتهمة إفساد عقول الشباب، فهجر وطنه وأكبّ علىٰ العلم، وهو في فلسفته يتبع أستاذه سقراط، ولكنّه كساها بثوب جديد وألقاها علىٰ الناس، ثم أضاف إليها أفكاره فجاءت أكمل فلسفة عرفها الناس في ذلك الحين، وذاع صيته في البلاد ولُقّب بالإلهي، وأمام الواقع الدموي الذي شهده أفلاطون رأىٰ أن يقيم

بنحو مستقل، هو ماتعرضوا له في الصناعات الخمس، وكذلك بداهة ووضوح حجية المنهج العقلي البرهاني لديهم، وولايته على سائر المناهج المعرفية الأخرى، وإلاّ فإن البحث عن مسائل علم المعرفة إنما يكون بالمنهج العقلي البرهاني مع كونه من مسائلها، وهذا يكشف عن كون حجية المنهج العقلي ذاتية، وأن البحث عن حجيته إنما هو للتنبيه على ذلك من جهة، وللإشارة إلى دائرة حجيته وعلاقته بسائر المناهج المعرفية من جهة أخرى.

الأمر الثالث: موضوع العلم

وهو الجزء الأول من ماهية العلم، وهو ما له البرهان، وقد سمي بـ(الموضوع) لأنه هو الذي يوضع أمام العقل للحكم عليه، وهو المحور الذي تدور حوله مسائل العلم ويبحث عن عوارضه الذاتية فيها.

حكومة عادلة من خلال الفلسفة، وقد ترك بعد موته جامعة هدفها الرئيسي تربية وتخريج فلاسفة سياسيين قادرين على بث مبادئ العدالة في مختلف أصقاع البلاد اليونانية، له(٢٨) محاورة منها (هيبياس الكبيرة، أيون، خرميدس، ليسيس، الدفاع، المأدبة، السياسي، القوانين، الجمهورية (المعروفة بجمهورية أفلاطون)لمزيد من الاطلاع راجع الموسوعة الفلسفية بأشراف م.روزنتال ص٤٠، ومعجم الفلاسفة ص٧١، للطرابيشي، والموسوعة الفلسفية لعبد المنعم الحفني ص٥٢ .

ج. أرسطو: هو أعظم فيلسوف جامع لفروع المعرف الإنسانية، ولد في (سنة ٣٨٤ ق م)، وتوفي في (سنة ٣٢٢ ق م)، ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة والواقعية ومن هنا لقب (بالمعلم الأول)، ولد في اسطاغيرا من مقدونية درس صناعة الطب ثم سافر إلى أثينا في عصر إزدهار الفلسفة، وكان شيخها المبرز يومئذٍ أفلاطون، فدرس عنده نحو عشرين سنةٍ ثم اعتزله، وكان منهجه يخالف منهج أستاذه أفلاطون، فالأستاذ كان يعتمد على العقل فقط، ولكن التلميذ اعتمد على العقل والحس معا وأعطى لكلٍ منهما، ولأجل ذلك كثرت كتبه في علمي الطبيعيات والإلهيات، ولأرسطو نظريات كثيرة يخالف فيها أستاذه، تبعاً للمقدمات التي انطلق منها، ذكرها في هذا الكتاب خارج عن نطاق هذا البحث .

وعلى هذا ستعرف خطأ وضلال من يعتقد بأنّ المعرفة محصورة فقط وفقط في الأمور المحسوسة، وسوف يأتي منا الرد على هؤلاء ونثبت بالبرهان القاطع سخف هذا المذهب، وأنّ المذهب الحق والمختار عندنا هو المذهب العقلي البرهاني في الفصل السادس من المقصد الثالث ولأرسطو كتب في مختلف الميادين العلمية منها، (الكتب المنطقية، والطبيعية والميتافيزيقية والأخلاقية والشعرية)، فهذا يكشف عن كون الرجل منهجياً، معترفاً بالحس والعقل معاً راجع نفس المصادر السابقة .

وقد ثبت في صناعة البرهان أن لكل علم موضوعاً، وأنه إما يكون بمثابة الكل لمجموع موضوعات مسائله كعلم الطب، أو بمثابة العنوان الكلي الذي تندرج تحته موضوعات المسائل كأغلب العلوم.

وثبت أيضاً أن العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها الكلية، وهو المانع من تداخل العلوم مع بعضها البعض في مقام التعليم والتعلم.

مناقشة صاحب كفاية الأصول

وقد ذهب الآخوند الخراساني[1] (ت ١٣٢٩هـ) إلى أن العلوم تتمايز بتباين أغراضها لا موضوعاتها، قال: «**وقد إنقدح بما ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات**»[2].

أقول: هذا المذهب مع مخالفته لما أطبق عليه الحكماء والمناطقة في صناعة البرهان، فهو غير صحيح في نفسه؛ لأنه قد أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ إذ أن وحدة الغرض التي جعلها ملاكاً لاندراج المسائل المختلفة في علم واحد، إنما منشأها وحدة الجهة الجامعة بين هذه المسائل - بناء على السنخية - وإلاّ لاستلزمت أيّ مسألة أيّ غرض، وهو محال. وهذه

(١) هو الشيخ محمد كاظم بن المولى حسين الهروي الخراساني، المعروف (بالآخوند الخراساني)، ولد سنة (١٢٥٥هـ) بمشهد المقدسة إحدى محافظات إيران، درس المقدمات في الحادية عشرة من عمره، ثم سافر للنجف الأشرف التي كانت مركز العلماء في ذلك الوقت، ودرس على أيدي أكابر العلماء في الفقه والأصول، ومن ابرزهم الشيخ الأعظم الأنصاري، ثم تربع على كرسي التدريس، وبدأ يلقي دروسه في الفقه والأصول، وقد حضر مجلس درسه ما بين ١٢٠٠ إلى ٢٢٠٠، فيهم ما يقرب من (٣٠٠ إلى ٥٠٠) مجتهد مسلّم الاجتهاد، أبرزهم الميرزا محمد حسين النائيني والشيخ محمد حسين الأصفهاني والشيخ أغا بزرك الطهراني والسيد حسين البروجردي الذي أصبح فيما بعد من مراجع الشيعة في عصره للاخوند الخراساني أكثر من ٢٠ مؤلَفاً أشهرها على الإطلاق كتاب (كفاية الأصول المعروف بالكفاية) وهو من الكتب القيمة الذي عليه مدار الدراسات العالية سواء للسطح أو لأبحاث الخارج، وهو - الكتاب - من المصادر الأساسية في هذا العلم، توفي الآخوند سنة ١٣٢٩ هـ في النجف الأشرف ودفن فيها ﵀.

(٢) كفاية الأصول ج١، ص٢٢.

الجهة الواحدة الجامعة هي موضوع العلم لا غير، سواء أكان هذا الجامع حقيقياً أم انتزاعياً أم اعتبارياً، فالعلوم تتباين بموضوعاتها أولاً وبالذات، وبأغراضها ثانياً وبالعرض.

هذا بالإضافة إلى أن تمايز العلوم بموضوعاتها إنما يكون لها في حد نفسها وبحسب ذاتها، وتمايزها بأغراضها يكون لها من حيث هي في نفس الباحث، فيكون تمايزاً لها بالعرض لا بالذات، فهو قد خلط بين تمايز العلوم وتمايز العلماء.

أما موضوع علمنا الذي نحن بصدد البحث عنه فهو: (المناهج المعرفية المستعملة في تحقيق مسائل العلوم)؛ ولذا فإن هذا العلم يباين سائر العلوم لا من حيث خصوصية موضوعه فحسب، بل من حيث طبيعة موضوعه؛ إذ أن سائر العلوم تبحث عن معرفة الأشياء المختلفة، وهذا العلم يبحث عن نفس المعرفة وعن سائر المناهج المعرفية من حيث حجيتها ودائرة حجيتها، وعلاقة بعضها ببعض من حيث التقدم والتأخر وموارد استعمالاتها المختلفة.

وببيان آخر: إن سائر العلوم تعتمد على أدلة معينة - عقلية كانت أو تجريبية أو نقلية - لإثبات مسائلها، وهذا العلم يبحث عن دليلية هذه الأدلة واعتبارها، وهذا يستلزم تقدمه بالطبع وبالزمان على سائر العلوم.

الأمر الرابع: مبادئ العلم

وهي الجزء الثاني من ماهية العلم - ومنها يكون البرهان - والمراد منها مجموعة المفاهيم والقضايا التي لا بد أن تكون مسلمة للباحث، قبل الدخول في تحقيق مسائل العلم، وكونها مسلمة إما لوضوحها في نفسها أو لأنها مُبيَّنة في علم آخر

فكما بُيِّن في صناعة البرهان، أن المبادئ التصورية والتصديقية لأي علم هي التي يبتني عليها تحقيق مسائل هذا العلم، وأن وثاقة العلم واعتباره تدور مدار وثاقة مبادئه واستحكامها.

ومبادئ هذا العلم - كسائر مبادئ العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة - هي المفاهيم والقضايا البديهية، التي تشكل ملاك الأشرفية والأفضلية للعلوم العقلية على سائر العلوم

الأخرىٰ، بقوتهـا وغناها بنفسـها عن غيرها، وحاجـة الغير إليها دون العكـس، فهي تصل في غناها إلىٰ عدم احتياجها إلىٰ الاستدلال، بل هي الأساس الذي يبتني عليه أيّ دليل.

وهذه العلوم الضرورية هي التي تظهر بنفسـها لدىٰ الإنسـان حين بلوغه سـن التمييز، فيدرك امتناع اجتماع النقيضين، وجواز الجائزات العقلية، واسـتحالة المسـتحيلات، ووجوب الواجبات، وأن الواحد نصف الاثنين، وأن كل حادث لابد له من محدث، وغير ذلك.

والمنهج العقلي المتبع في تحقيق مسائل هذا الكتاب، يرتكز علىٰ هذه المبادئ البديهية، وبها يمتلك صفة الشـمول والحكم علىٰ سـائر المناهج، ولذلـك لم يبحـث المتقدمون من الحكماء عن حجيته من هذه الجهة، بل عدّوه من المسائل المفروغ منها، التي يشكل البحث فيها جهد العاجز أو تحصيل الحاصل.

الأمر الخامس: مسائل العلم

وهـي الجزء الثالـث والأخير من ماهيـة العلم، وعليهـا يكون البرهـان، وهي المطالب العلميـة المطلوب تحقيقهـا وإثباتها في هذا العلم، فتكون موضوعاتها إما جزء موضوع العلم أو من جزئياته، أما محمولاتها فتشـكل العوارض الذاتية لموضوعاتها، كما تبين ذلـك كله في صناعة البرهان.

ويمكن تقسيم مسائل هذا العلم إلىٰ ثلاثة أقسام كلية:

المسألة الأولىٰ: قيمة المعرفة.

المسألة الثانية: أدوات المعرفة.

المسألة الثالثة: المدارس المعرفية.

وسوف نشير إلىٰ كل واحدة منها بشكل مختصر بما يناسب مقدمة البحث:

أولاً: قيمة المعرفة

تعتبر هذه هي المسألة الأولى من حيث الترتيب الطبيعي للبحث المعرفي إذ أنها تحاول الإجابة عن مجموعة من التساؤلات الملحّة والضرورية حول قيمة المعارف البشرية.

فلا يمكن أن يتغافل الإنسان عن هذا الكم الهائل الحاصل لديه من العلوم النظرية والعملية المتعلقة بما هو كائن أو ما ينبغي أن يكون[1] فيبدأ بالتساؤل عن القيمة المعرفية، باحثاً في ثنايا هذه العملية الإقرارية التقييمية عن مدى الفائدة من هذا الكم الحاصل لديه، وهل هو ذو قيمة أم أنه مجرد كم من التصورات والأوهام؟ وحينها تكون أهمية هذا البحث منتفية إن كانت تدور في دائرة الوهم، أو ثابتة إن كانت كاشفة عن الواقع وحاكية عنه بما لا يقبل الشك أو التأويل، ولا يخفى أن هذا التساؤل يحظى بمكان من الأهمية في تعيين مصير البحث العلمي.

إذن، علينا أن نبدأ من الصفر لو أردنا البناء الحقيقي المحكم للصرح العلمي من خلال تأسيس الكيان المعرفي لعقولنا. ولا تقتصر دائرة هذا الأمر على الطالبين والدارسين للحكمة أو الفلسفة، بل الأمر يشمل سائر العلوم الأخرى، فالترتيب السلّمي للبناء يقتضي ذلك، والتعاقب المرحلي لا يقوم بدون هذا الشيء، والإحكام والدقة قائمتان على الصلابة الارتكازية للمباني المعرفية، وفي حالة عدم الوصول إلى الإثبات المبنائي للنظرية المعرفية، فستكون النتائج حينئذٍ وخيمة للغاية ومنها:

١. الانسداد العلمي في جانبي التعليم والتعلم.

٢. بطلان الاعتقادات والأديان.

٣. انهيار المباني الأخلاقية والحقوقية والاجتماعية والسياسية.

---

(١) سيأتي الكلام عن الحكمة النظرية والعملية بشكل موجز في بعض مطاوي هذا الكتاب، والكلام عنهما بشكل تفصيلي موكول لكتب الفلسفة، كالإشارات وغيرها .

ثانياً: أدوات المعرفة

بعد قطع دابر السفسطة، وإثبات أن للمعرفة البشرية قيمة كاشفة عن الواقع في الجملة، ينتقل بنا البحث بصورة طبيعية إلى الفحص عن أدوات المعرفة، وقد انقسم أهل العلم فيما بينهم إلى أربع طوائف بانقسام أدوات المعرفة التي اعتمدوها كأداة رئيسية لكشف الواقع المحيط بنا

والأدوات التي يمكن الاعتماد عليها في كشف الواقع هي:

الأولى: العقل

والذين اعتمدوا على العقل البرهاني هم الفلاسفة والحكماء، وهو الأداة الرئيسية في كشف الواقع، وهو الحاكم الأول والأخير عندهم، وتستمد سائر المناهج المعرفية مشروعيتها منه، وتعمل تحت إشرافه.

الثانية: الحس والتجربة

والذين اعتمدوا على الحس والتجربة الحسية هم الماديون، وهي الأداة الوحيدة عندهم لكشف الواقع، وعدم اعتبار أيّ شيء خارج عن حريم التجربة.

الثالثة: النقل

وأغلب أهل الملل والنحل اعتمدوا على النقل والأخبار - ظواهر النصوص الدينية - في معرفة الواقع وجمدوا عليها.

الرابعة: القلب

والذين اعتمدوا على المكاشفات القلبية هم العرفاء من الصوفية ومن حذا حذوهم، في معرفة حقائق الأشياء.

ثالثاً: المدارس المعرفية

إن انقسام أهل المعرفة فيما بينهم وانشعابهم إلى مدارس واتجاهات معرفية مختلفة، كان نتيجة طبيعية - كما بيّنا - لاختلافهم في الأدوات المعرفية الكاشفة عن الواقع، وسوف نتعرض - إن شاء الله تعالى في باب مستقل وواسع - بشكل تحليلي ونقدي لهذه المدارس المعرفية التي هي في الواقع مدارس فكرية مختلفة، منها من اعتمدت على أداة معرفية واحدة، كالمدارس التجريبية والأخبارية والكلامية والصوفية والعقلية، ومنها من اعتمدت على أكثر من أداة معرفية، وهي المدارس التلفيقية، كالمدرسة الفلسفية الإشراقية، ومدرسة الحكمة المتعالية.

الأمر السادس: الغاية من هذا العلم

الغاية هي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعلة[١]، أو قل هي الصورة الاكمل لوجود كل شيء في طريق التكامل، وقيل الغاية أول الفكر وأخر العمل، ولذا قيل: (إنّ الغاية متقدّمةٌ على الفعل تصورا ومتأخّرةٌ عنه وجوداً)[٢]، قال الشيخ الرئيس في الفصل الأول من إلهيات الشفاء المقالة السادسة: الغاية العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء[٣]، والغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة للمعلول [٤]

وغايتنا من هذا الفن التعرّف على المناهج المعرفية الصحيحة في كشف الواقع ودائرة حجيتها وطبيعة العلاقة بينها، والذي تترتب عليه منافع مهمة جداً، أهمها ثلاث:

---

(١) بداية الحكمة السيد محمد حسين الطباطبائي ص١١٨ .

(٢) التعليقات للشيخ الرئيس ص ١٥٣، والتعليقات للشيخ الرئيس، تحقيق، د حسن مجيد العبيدي ص٣٠٢، وأثولوجيا، أفلوطين عند العرب ص٤ .

(٣) الإلهيات ص ٢٥٧، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، والإلهيات ص٢٥٨ تحقيق الشيخ حسن حسن زاده الآملي

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقادص١٩٨ .

المنفعة الأولى: تعيين مصير الإنسان في هذا العالم وما بعده

لا يستطيع أيّ عاقل أن ينكر أن هناك أسئلة كثيرة يطرحها الإنسان على نفسه بصورة مستمرة منذ أن عرف نفسه، وهو إذ يسعى للحصول على ما يقنعه من الإجابات الصحيحة، فهو إنما يسعى - في الواقع - وراء معرفة الإجابة الصحيحة لثلاثة أسئلة رئيسية تتشعب منها سائر الأسئلة.

أما الأسئلة الرئيسية فيمكن حصرها في ما يلي:

١. من أين أتيتُ - أنا الإنسان - إلى هذا العالم؟ وهو لمعرفة الماضي.

٢. لماذا أتيتُ إلى هذا العالم؟ وهو لمعرفة الحاضر.

٣. إلى أين سأذهب في ما بعد؟ وهو لمعرفة المستقبل.

وهذه الأسئلة يطرحها الإنسان على نفسه بحكم ما وهب الله له من العقل والتفكير، ويجد نفسه ملزماً بالسعي وراء الحصول على إجابات صحيحة ومقنعة لهذه الأسئلة الآنفة الذكر.

هذا، وإنّ من حق كل إنسان معرفة ما يخصّ حياته التي يعيشها، كما يحق له معرفة حالته السابقة على هذه الحياة، وله أيضاً حق معرفة ما سيلحق به بعد حياته، بل العقل يحكم بوجوب تحصيل المعرفة بالنسبة إلى هذه الأمور.

ثم إن البحث والتحري عمّا سبق يُحدد للإنسان مساره، ويمنحه فرصة لانتخاب مناهج مادية أو إلهية بعد تمييزه للصالح منها هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن أيّ تقدم يمكن أن يحققه الإنسان في حياته، إنما يتحقق بوجود برنامج دقيق وتخطيط صائب، ثم العمل على طبق هذا البرنامج، والأخذ بذلك التخطيط.

ومن الواضح جداً أنه لا يمكن وضع أيّ برنامج ورسم أيّ تخطيط للحياة إلاّ بعد معرفة صحيحة ودراسة واقعية للحياة نفسها، ولما يدور حول الإنسان، فيجب على من يريد رسم برنامج لحياته والتخطيط لها، أن يحصل على المعرفة بالمكان والزمان والمبدأ والمعاد، وطبيعة ما

يدور من حوله من الأمور الأخرىٰ كي يوفّق لوضع برنامج دقيق، ورسم مخطط سليم يتوصل بهما إلىٰ شاطئ السعادة والفلاح.

هذا وإن الإنسان لا يستغني عن تحصيل المعرفة مع كل خطوة يخطوها ومع كل عمل يقوم به. وإلىٰ هذه الحقيقة تُشير الأحاديث المروية عن أهل البيت ﷺ .

فعن كميل بن زياد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال في وصيته إليه: «**يا كميل ما من حركةٍ إلاّ وأنت محتاج فيها إلى معرفة...**»[١].

فالسلوك الإنساني الاختياري ينطلق من مبادئ علمية؛ لأن العلم هو المبدأ الأول للفعل الاختياري، فمعرفة حسن الفعل وقبحه هو المحرك لإرادة الفعل وتحققه خارجاً، وهذه المبادئ العلمية هي التي تسمىٰ بـ(الأيديولوجيات)، أو القضايا التي يعبر عنها بـ(ما ينبغي أن يكون).

وتبتني هذه القضايا العلمية علىٰ مجموعة أخرىٰ من القضايا، وهي التي يعبر عنها بالقضايا النظرية الكلية التي تشكل ما يسمىٰ بـ(الرؤية الكونية) أو ما هو كائن.

وفي الاصطلاح الشرعي يعبر عن الرؤية الكونية بـ(أصول الدين)، وعن الأيديولوجيات بـ(فروع الدين)، والمهم في ثنايا هذا الموضوع هو الإطلاع علىٰ الكيفية التي تتشكل بها الرؤية الكونية عند الإنسان.

وتبتني الرؤية الكونية بصورة رئيسية علىٰ المنهج المعرفي، المستعمل في الكشف عن الواقع ومعرفة الخطأ من الصواب، فالمنهج الذي يختاره الإنسان له عظيم الأثر في اختيار الرؤية الكونية التي تسانخه، والتي من خلالها تنطلق الأيديولوجيات العملية المؤثرة في تكوين السلوك الاختياري القائم علىٰ هذه الرؤية سلباً أو إيجاباً.

فالإنسان الليبرالي مثلاً - الذي لا يبالي بأي قيمة دينية علىٰ مستوىٰ الاعتقاد والعمل - إنما يفعل ما يفعله انطلاقاً من مجموع قضايا تكونت لديه بعيداً عن الدين، وعن الارتباط بعالم غيبي ينتمي إليه، بدءاً وعوداً، فهو في تصرفاته يجعل جانب المألوفيّة الاجتماعية هو الأساس

(١) مستدرك وسائل الشيعة، الميرزا النوري، ١٧/ ٢٦٧، ح/ ٢١٣٠٢.

الذي يسيّر تصوراته عن الكون والحياة، وهذه الأيديولوجية الليبرالية قائمة على الرؤية الكونية المعتمدة على جانب إنكار الاتصال بعالم الغيب أو ما وراء المادة، فغاية الاعتقاد لديه هو الانتهاء للمادة والعود إليها فناءً.

وهو إذ يسير في هذا الاتجاه الخاطئ إنما يكون ضحية لمنهج معرفي فاسد قائم على التجربة والمشاهدة، في استكناه الحقائق ومعرفة طبيعة العلاقات التي تربط مفردات الوجود من حيث معلولاتها الفاعلة.

أما الإنسان المتديّن فالأمر مختلف لديه كثيراً، فهو حين يتحرك في أيديولوجيته إنما يتحرك من الأيديولوجية التي تشكل العنصر المكون لها والقائم بها، حيث اكتسب رؤيته من الله ورسوله، فكانت هذه الأيديولوجية منبثقة عن الرؤية الكونية الدينية المعتمدة على المنهج المعرفي العقلي في الكشف عن الواقع واستجلاء الأسرار الترابطية له بما يحيط بالإنسان من أسراره الخفية والعجيبة.

وخلاصة القول: إن السلوك الإنساني قائم على الأيديولوجية، فالرؤية الكونية، فالمنهج المعرفي.

وعلم المعرفة إنما يحقق في المنهج المعرفي المكون للرؤية الكونية المولدة للأيديولوجية العملية، وكفى بذلك أهمية لخير الإنسان في الدنيا والآخرة.

المنفعة الثانية: تأسيس قواعد الحوار المنطقي البنّاء والصحيح

لا ريب أن الحوار الفكري البنّاء بين أبناء البشر، من أبرز مظاهر الحضارة الإنسانية، الذي يمكن من خلاله التوصل إلى حلّ الكثير من المشكلات العلمية النظرية والعملية، بشرط أن يعتمد المتحاورون الأسلوب المنطقي الصحيح الذي يبتنى عليه الحوار.

فالحوار إن كان يدور حول قضايا أيديولوجية عملية، فينبغي لطرفي الحوار أن يطمئنوا إلى كونهما ينطلقان من رؤية كونية واحدة، وإن كان يدور حول قضايا اعتقادية، فينبغي أن

ينطلقا من منهج معرفي واحد، يكون بمثابة الميزان المشترك بينهما، والذي يدور الحوار على أساسه، وإلاّ تحول الحوار الفكري إلى جدل عقيم.

إن ما تعانيه الحوارات الفكرية من العقم والمهاترات إنما هو ناشئ من فقدانها المنهج المعرفي المشترك، فلابد من أن ينقّح المنهج المعرفي في رتبة سابقة أولاً، ثم من بعد ذلك يبتدئ الحوار أياً كان طرفاه، حتى يكون هناك ميزان مشترك يعتمد عليه المتحاورون للوصول إلى الحقيقة، سواء في مجال الرؤية الكونية أم الأيديولوجية.

المنفعة الثالثة: الفائدة السياسية

لا ريب أن الإنسان كائن اجتماعي يفتقر إلى الاجتماع من أجل تكامله المادي والمعنوي، والمجتمع البشري بطبيعة الحال يفتقر إلى قانون يحقق الغرض من الاجتماع، وهذا القانون الاجتماعي يعتمد على رؤية كونية خاصة، تنطلق من منهج معرفي معين، فالإدارة السياسية للمجتمع البشري تتوقف في النهاية على المنهج المعرفي المختار، وهو ما يبحث عنه في هذا العلم.

الأمر السابع: مرتبة هذا العلم

من المعلوم أن للمعرفة أثراً على سلوك الإنسان من ناحية السلب والإيجاب؛لأن الفعل السلوكي يكون معلولاً للنتاج الفكري، فلا يمكن للإنسان أن يعمل بدون أن يكون قد فكر وتأمل في رتبة سابقة، وهذا التفكير لا يخلو من منهج استكشافي، يحاول المرء من خلاله إدراك الواقعيات على ما هي عليه، بحيث لا تؤثر عليه المغريات مهما كان نوعها مادام معتقداً أنّ ما توصل إليه يمثل حال المطابقة للواقع الذي تشوقت نفسه إليه.

فالمشكلة هي أن النزوع الفردي نحو المعرفة يكاد يكون صفة عامة، وهذا ما يمثل جهة الاشتراك بين أبناء الجنس البشري، إلاّ أن نقطة الافتراق تكمن في الوسيلة أو السبيل الذي يتخذه هذا الفرد أو ذاك، فكان لزاماً من أن تكتسب هذه المناهج - الموصلة أو التي يطمح الإنسان من جعلها موصلة للواقع - الحجية في رتبة سابقة على صحة الاستدلال بها وإثباتها

للمسائل بمختلف فروعها، وأهمها ما يمثل رؤية الإنسان للكون والحياة؛لأن هذه المناهج تمثل نقطة الانطلاق التي تشكل المنظومة الفكرية على المستوى النظري والمستوى العملي من حيث تبعيتها لها، فلا يمكن للتجريبي أن يطالب الآخرين بالتسليم بصحة اعتقاده إذا لم يكن قد نقّح في رتبة سابقة صحة المنهج التجريبي برأسه في قبال المناهج الأخرى التي تدعي أنها تمتلك مقومات السير والارتقاء بالنوع الإنساني على المستوى الروحي والعملي.

فإذا أردت أن يحترمك الآخرون فعليك أن تكون مقنعاً لهم، من حيث إثبات المنهج المعرفي الذي تستعمله، ولن يكون ذلك إلاّ من خلال البحث في المناهج المعرفية بأجمعها، وبيان نقاط الضعف والقوة فيها، ثم اختيار ما قام الدليل على صحته، ولن يتحقق هذا في العلم نفسه، بل لابد من أن يكون هذا في الورشة المعرفية - إن صح التعبير- التي تمارس الدور التقييمي لهذه المناهج، وهذا ما يسمى بعلم المعرفة.

فكما أنّ علم أصول الفقه يبحث فيه عن حجية الدليل الفقهي من حيث حدوده وميدانه وكاشفيته، لكونه عنصراً مشتركاً للكشف عن الحكم الفقهي المراد التوصل إليه، فنفس هذه الوظيفة بعينها يقوم بها علم المعرفة، لكن من حيث الدليل المعرفي والمنهج المعرفي بصفة عامة، وليس من ناحية الكشف عن دليلية الدليل الكاشف للحكم الفقهي فحسب، فهو العلم الذي يعطي الحجية للأدلة والمناهج المعرفية، ومن هنا اكتسب هذا العلم الرتبة الثانية بعد علم المنطق في البحث العلمي على كافة العلوم الأخرى، مادام يعطي المجوز الإثباتي للمناهج الأخرى في حالة صحتها.

فعلم المعرفة هدفه تحديد طبيعة المعرفة وأساسها ومجالها، كما تُستكشف الطرائق المختلفة المؤدية إلى المعرفة، ولذلك وجب دراسته أولاً قبل سائر العلوم، باستثناء علم المنطق؛ لأن علم المنطق هو العلم الباحث عن القواعد الأولى للتفكير، ومن جهة أخرى فإن علم المعرفة يشتمل على بعض المصطلحات والاستدلالات المنطقية، التي يعسر على الباحث فهمها قبل دراسة صناعة المنطق المتعلقة ببيان قواعد التفكير الصحيح على مستوى التصور والتصديق.

الأمر الثامن: أبواب العلم

وهـي ثلاثة أبواب تشـكل مقاصـد هذا الكتاب، ويشـتمل كل منها علىٰ مدخل وعدة فصول، وتتضمن البحث حول المسائل الثلاث الرئيسية للمعرفة وهي: قيمة المعرفة، وأدواتها، والمدارس المعرفية المختلفة.

المقصد الأول

قيمة المعرفة

ويشتمل على مدخل وفصلين رئيسين:

الفصل الأول: انقسامات المعرفة

الفصل الثاني: إنكار المعرفة

المدخل

المقصود بالمعرفة هنا مطلق حصول المعلوم لدى العالم، أعم من كونه كلياً أو جزئياً، بديهياً أو كسبياً، نظرياً أو عملياً.

ومعنى البحث عن قيمة المعرفة هو البحث عن اعتبارها أو عدم اعتبارها من الناحيتين النظرية والعملية.

أما البحث عن قيمتها النظرية فبمعنى كاشفيتها عن الواقع ونفس الأمر، وأنها ليست مجرد خيالات وأوهام كاذبة من اختراع النفس الإنسانية،

وبالتالي يصح الاعتقاد بها والتعويل عليها، مما يفتح الباب على مصراعيه أمام البحث العلمي والتعليم والتعلم.

وأما البحث عن قيمتها العملية فبمعنى كشفها عن الحسن والقبح وترتيب الأثر العملي عليها من لزوم الفعل أو الترك، وبالتالي تشييد صرح النظم الأخلاقية والحقوقية والاجتماعية والسياسية في المجتمع البشري.

وسوف نتطرق في الفصلين التاليين - إن شاء الله تعالى - إلى البحث عن أقسام المعرفة البشرية وأهميتها، وعن من أنكرها وأسقط اعتبارها، والرد عليهم.

الفصل الأول

انقسامات المعرفة

أولاً : المعرفة الحصولية والحضورية

اشتهر بين المتأخرين أن العلم، الذي هو حصول المعلوم عند العالم، ينقسم إلى علم حصولي وعلم حضوري، وزعموا أن حصول المعلوم لدى العالم إما أن يكون بنفسه وبوجوده الخارجي، أو بصورته وماهيته المنتزعة منه الحاكية عنه، وسمى الأول بـ(العلم الحضوري)، والثاني بـ(العلم الحصولي).

أما العلم الحضوري فقد مثّلوا له بعلم النفس بذاتها وبقواها، أو بعلم العلة الفاعلة الموجبة بمعلولها، أو العكس.

وأما العلم الحصولي فكعلمنا بصور ومعان الأشياء الخارجة عنا

وسوف نبين في بحثنا البديع عن فلسفة العلم، حقيقة هذه البدعة المعرفية التي شاعت بين المتأخرين، بعد دخولها عليهم من العرفاء والصوفية، وسنبين هناك أن العلم ليس إلا مايسمى عندهم بالعلم الحصولي، وأنه ليس إلا انكشاف الشئ عند العالم، وأن الوجود الخارجي للمعلوم لايمكن أن يكون علماً، بل منشأ لانتزاع العلم، كما لايمكن أن يكون كاشفاً وحاكياً، بل منكشفاً ومحكيا.

والعلم قد يطلق ويراد به - كما ثبت في الفلسفة الأولى - أنه نوع من الكيف النفساني

القائم بجوهر النفس الناطقة الإنسانية المجردة[1]، وله شأنية مرآتية كاشفة عن الشيء المعلوم الموجود في الواقع وهو حقيقة الوجود الذهني الذي هو المعلوم بالذات، ومن مقولة المعلوم بالعرض في الخارج، وهذا هو المعنى الثاني من العلم، وقد يطلق العلم بمعنى ثالث، وهو الحالة الانكشافية الحاصلة للإنسان من حصول هذه الصور العلمية لديه، وهذا المعنى الثالث يمثل حقيقة العلم المنقسم إلى تصور وتصديق كما سيأتي ذكره.

والجدير بالذكر هنا أن وجود المعلوم - بالمعنى الثاني - عند العالم وجود مثالي غير أصيل، بل هو معنى حرفي قائم بالصورة العلمية القائمة بالنفس، ولذلك فالمعلوم لا ينعت الإنسان، فعندما يعلم الإنسان بالشمس مثلاً لا يصير شمساً، بخلاف نفس العلم - بالمعنى الأول - الذي هو ماهية عرضية متأصلة من مقولة الكيف النفساني، فإنها تنعت صاحبها فيصير موصوفاً بأنه عالم بالشمس مثلاً.

وينقسم العلم - بالمعنى الثالث - كما تبين في صناعة المنطق - إلى تصور وتصديق.

والتصور: وهو الإدراك الأول للمعلوم، المتعلق بفهم معناه من حيث هو في نفسه أو اتصافه بوصف آخر، بغض النظر عن ثبوت هذا الوصف له في الواقع أو عدم ثبوته.

وأما التصديق: فهو الإدراك الثاني للمعلوم بعد تصوره، وهو الحكم بثبوت أو انتفاء

---

(١) أستُدلّ على تجرد النفس الناطقة بأدلة كثيرة نذكر منها على وجه السرعة ما يسمح به المقام فمنها :

١. تجرد الخيال :فهو دالّ على تجرد النفس؛ لأن الخيال من قوى النفس وأفعالها ويستحيل فاعلية المادي للمجرد واشتراط السنخيَّة بين العلّة والمعلول قاض بذلك، وأن المادة وما يحل فيها أضعف وجوداً من المجرد، فيستحيل عليّة الضعيف للقوي، فالعلة يجب أن تكون أقوى وجوداً من المعلول، فيجب أن تكون النفس مجردة .

٢. من البديهي أن الصور المنقوشة على الأجسام متزاحمة، وأنّ كل جسم لا يقبل إلاّ صورة واحدة، وقبوله لصورة ثانية لايمكن إلا بمحو الصورة الأولى، ومن الواضح أنّ النفس ليست من هذا القبيل، فليست بجسم وعليه فالصور الثانية الواردة على النفس ليست من هذا القبيل، والثانية لا تمحو الأولى في كثير من الأحوال، ولا الأولى مانعة عن حصول الثانية لها .

٣. قبول النفس بما يحل فيها لا محدود، فكلّما ازداد علم العالم فهو قابل لأن يزيد علمه وقبول الجسم بما يحل فيه محدود، فقبول النفس يغاير قبول الجسم فهما متغايران ولنكتفي بهذا المقدار. راجع الفلسفة العليا ص٢٦٢، ومزيد التوسع في أثبات تجرد النفس في فن الحكمة، فراجع الإشارات والأسفار الأربعة وغيرها من كتب الحكمة .

الوصف له في الواقع ونفس الأمر، وهو نحو من الإذعان النفسي الانفعالي.

وبعبارة أخرىٰ، فإن العلم الذي هو انكشاف الشيء لدىٰ العالم، إما يكون بانكشاف معناه البسيط أو المركب، وهو التصور، أو انكشاف ثبوت شيء له في الواقع، وهو التصديق، ويتعلق بالخبر لاغير.

وقد قسَّم المناطقة التصديق بعد ذلك إلىٰ: تصديق ظني يحتمل معه وقوع نقيضه، وتصديق يقيني يمنع من ذلك.

وتفاصيل كل هذه الأقسام موجودة في محلها في صناعة المنطق فليرجع إلىٰ هناك.

مراتب العلم

للعلم مراتب متعددة وهي:

الأولى: المرتبة الحسية

وهي إدراك الصورة المجسمة الحاضرة للنفس المنتزعة من الأشياء المادية في هذا العالم بتوسط الجوارح المتصلة مباشرة بالخارج، ولهذا فان بقاء الإحساس متوقف على بقاء الارتباط الوضعي لهذه الجوارح مع المعلوم الخارجي، فإذا تغيّر الوضع تغيرت الصورة.

الثانية: المرتبة الخيالية

وهي إدراك الصورة المجسمة تبعاً للإدراك الحسي في حدوثه لا في بقائه، ثم تحتفظ بها النفس وتستدعيها متى شاءت حتى بعد غياب المعلوم في الخارج.

الثالثة: المرتبة العقلية

وهي الإدراك الكلي للأشياء المجردة عن الجسمية وعوارضها المادية، فهي إدراك للمعنى والوصف بنحو عام كالإنسان، لا الصورة بنحو شخصي كهذا الإنسان أو ذاك.

وسوف نتعرّض لهذه الإدراكات بنحو تفصيلي يناسب المقام في مبحث أدوات المعرفة[1].

بحث بديع حول فلسفة العلم

إن انتزاع الصور العلمية لا يكون إلاّ بالاتصال المباشر للقوى المدركة مع الأشياء الخارجية المُدرَكة، فإن كانت الأشياء الخارجية خارجة عن النفس وقواها فتدركها النفس بتوسط آلات لها قائمة بها تتصل مباشرة بالواقع الخارجي، والصور المُدرَكة حينئذٍ هي الصور العلمية الظاهرية، وإن كانت الأشياء الخارجية هي ذات النفس أو قواها، فتدركها مباشرة بلا توسط آلة، والصور المدرَكة آنذاك هي الصور العلمية الوجدانية.

(١) المقصد الثاني في أدوات المعرفة من صفحة ٥٥ - ٨٤ .

ثم إن مطلق الصور العلمية الموجودة في القوىٰ الإدراكية، لها حيثيتان:

الأولى: وجودها، الذي هو كيف نفساني، وهو معلوم للنفس مباشرة، وهو الذي يحلو للبعض أن يسميه بالعلم الحضوري.

الثانية: مفهومها الحاكي عن الأشياء الخارجية والمنعكس في القوىٰ المدركة مباشرة، وهو حقيقة العلم الحصولي فالعلم الحضوري - علىٰ فرض وجوده - لا يتعلق بالصورة العلمية من حيث هي كاشفة عن الأشياء - وهي حيثية العلم الحصولي والوجود الذهني - وإنما يتعلق بوجودها الذي هو حالة نفسانية وجدانية، ومن هنا يتبين لنا أمران:

الأول: فساد القول برجوع العلم الحصولي إلىٰ مايسمىٰ بالعلم االحضوري؛ لأن العلم الحضوري يتعلق بالصورة العلمية من حيث هي حالة نفسانية وجدانية من مقولة الكيف النفساني لا من مقولة المعلوم، ولا يتعلق بالصورة من حيث هي كاشفة عن المعلوم، التي هي حقيقة العلم الحصولي المفهومي، وهو من هذه الحيثية ليس بوجود متأصل في الأعيان، بل وجود حرفي مثالي، لا يتعلق به العلم الحضوري. نعم، العلم الحصولي معلوم بنفسه بلا آلة عند القوىٰ المدركة.

فالصحيح أن يقال: إن الأشياء الخارجية مطلقاً معلومة بالعلم الحصولي - كما يحلو لهم أن يسمونه - سواء بتوسط الآلات - كالصور العلمية الظاهرية - أو مباشرة بلا آلات - كالصور العلمية الوجدانية - والعلم الحصولي معلوم بنفسه، لا بالعلم الحضوري.

الثاني: فساد القول بأن العلم الحضوري لا يقبل الخطأ، بيان ذلك: إن كان مقصودهم بالعلم الحضوري هو (نفس الواقع الخارجي المتأصّل في الأعيان)، فليس للخطأ فيه معنىً محصل؛ لأن الخطأ والصواب أو الصدق والكذب إنما يتعلقان بالخبر - أيّ الصورة العلمية من حيث حكايتها عن الواقع الخارجي - فالخطأ وصف للصورة غير المطابقة للواقع، والصواب وصف للصورة المطابقة للواقع، لا نفس الواقع. فالعلم الحضوري بهذا المعنىٰ كما أنه لا يقبل الخطأ، فهو أيضاً لا يقبل الصواب.

وإن كان مقصودهم من العلم الحضوري، (الصور العلمية الوجدانية المنتزعة منه)، فهي قابلة للخطأ، شأنها في ذلك شأن الصور العلمية الظاهرية المنتزعة من الخارج المحيط بالنفس، بل ربما يكون احتمال الخطأ فيها أكبر لكونها مجهولة المنشأ وكون منشأها ذوقياً شخصياً وجدانياً، لا يمكن نقله أو إثباته للآخرين في أكثر الموارد، على خلاف الصور العلمية المحسوسة بالحس الظاهر، والمعلومة المنشأ من الوجود المادي الخارجي.

وأما من زعم أن المصداق الخارجي للصور الوجدانية حاضر عندنا - على خلاف الصور الظاهرية، وبالتالي يمكن تطبيقها عليه مباشرة وإحراز صدقها- فليس بصحيح؛ لأن عملية التطبيق التي تقوم بها القوى المدركة لا تكون بين المفهوم ومصداقه الخارجي، بل بين المفهوم والوصف العنواني لهذا المصداق الذي يكون فانياً فيه. فالقوى المدركة تحتاج إلى الاتصال بالخارج لانتزاع الصورة العلمية منه، لا لتطبيقها عليه.

فعندما يقال إن هذه الصور مطابقة للخارج، أيّ للوصف العنواني للخارج، لا نفس الخارج، سواء كان هذا الخارج هو وجود النفس وقواها المدركة بلا آلة، أو الخارج عنها المدرك بالآلات الحسية القائمة بالنفس مباشرة.

فالخارج - بما هو خارج - لا يمكن أن يقع بنفسه موضوعاً للأحكام العقلية، بل بوصفه العنواني، وهذا في غاية الوضوح لكل من اطلع على مبادئ المنطق العام.

وبذلك يتبين أنه لامعنى في الحقيقة لما يسمونه بالعلم الحضوري؛لأن حضور الوجود الخارجي للأشياء عند العالم - سواء مباشرة كحضور النفس عند ذاتها، وأو بتوسط الحواس الخمس كما في الأشياء الخارجة عن النفس - هو أمر ضروري لانكشافه للعالم بالصورة العلمية، سواء كانت ظاهرية أو باطنية وجدانية، فالوجود الخارجي منكشف بالصورة العلمية لاغير، والصورة كاشفة لاغير، وهذه هي حقيقة العلم - أي الانكشاف - سواء كانت بتوسط الحواس أو مباشرة، وسواء كانت بصورة أو لا، فليس هناك - في الحقيقة - مايسمى بالعلم الحضوري؛ ولذا فلا يصح تقسيم العلم إلى قسمين - حصولي وحضوري - بل هو قسم واحد حقيقته الانكشاف.

حتى علم البارئ تعالى بنفسه كذلك، فحضور ذاته عند ذاته بالنحو الأتم، يستدعي انكشافها له تعالى، وانكشاف ماسواه له من حيث إنه علة للأشياء

وهذا العلم الإلهي لاهو حصولي ولاهو حضوري، ولكن الاختلاف بين علمنا وعلمه تعالى إنما هو في نحو الإدراك حيث يكون علمنا بصورة حادثة زائدة على الذات، وعلمه تعالى ليس كذلك بل هوعين ذاته السرمدية، وليس إلا بمعنى الانكشاف التام، فافهم ذلك واغتنم، ولاتجعل للشهرة عليك سبيلا.

ثانياً : المعرفة النظرية والعملية

لقد وعدناك سابقا أخي القارئ عن الكلام حول الحكمة النظرية والعملية، وقد حل الوفاء منّا في هذا الموضع وفي موضع أخر سيأتي، فنقول: قسّم الحكماء المعرفة إلى نظرية وعملية، والنظرية تتعلق بالقضايا التي وجودها ليس باختيارنا وتتعلق بما هو كائن كوجود الباري تعالى أو كون العالم حادثاً أو الأرض كروية وهذا النحو من القضايا تشكل في مجموعها العلوم الثلاثة الحقيقية للحكمة النظرية وهي الرياضيات والطبيعيات والإلهيات بالتفصيل المذكور في كتب الحكمة.

وقيمة هذه المعارف النظرية في كشفها عن الواقع وكمال الإنسان إنما يكون في تحصيلها، والعلم بها على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

وهذه القضايا تنقسم بدورها إلى قضايا ضرورية بديهية بيّنة بذاتها لا تحتاج إلى نظر واستدلال، بل هي الحجر الأساس للاستدلال العقلي كما سيأتي بيانه في المنهج العقلي وإلى قضايا نظرية غير بيّنة بذاتها وتفتقر إلى نظر واستدلال انطلاقاً من القضايا الضرورية.

أما المعرفة العملية فهي تتعلق بالقضايا التي وجودها باختيارنا وتحكي عما ينبغي أن يكون وما ينبغي ألا يكون، مثل حسن العدل وقبح الظلم.

ومعنى كونها موجودة باختيارنا هو أنها توجد بأفعالنا الاختيارية، وليس لها أيّ وجود

قبل ذلك، وهذا معنى اعتباريتها عند الحكماء لا بمعنى أنها لا واقعية لها كما يتوهم البعض، فالعدل مثلاً هو إعطاء كل ذي حق حقه، والصدق هو الأخبار عن الواقع، والوفاء هو حفظ العهد وهكذا... فإنها جميعاً تتحقق بأفعالنا الاختيارية.

ومعنى واقعيتها أنها كمال واقعي للإنسان موجب لتحصيل السعادة، وهذا معنى حسنها؛ ولذلك كان ينبغي فعلها لأن تحصيل الكمال بالأفعال الاختيارية واجب بحكم العقل، وهذا مبدأ مهم من مبادئ علم الأخلاق.

الفصل الثاني

إنكار المعرفة

بعد الفراغ من بيان الانقسامات الهامة للمعرفة، نتحول إلى البحث حول من أنكر المعرفة الإنسانية أو شكك في اعتبارها وقيمتها، ويوجد أربعة اتجاهات في إنكار المعرفة يمكن تلخيصها بما يلي:

الاتجاه الأول: إنكار الواقع الخارجي، وهو منسوب للسفسطائيين القدماء، مثل: جورجياس[1] وبروتاجوراس (القرن الخامس قبل الميلاد) والمثاليين المحدثين، مثل جورج باركلي (القرن الثامن عشر الميلادي)، فقد أنكر هؤلاء حقائق الأشياء ووجودها الخارجي، فانعكس ذلك سلباً على أذهان الناس وأوقعهم في الشك والحيرة.

الاتجاه الثاني: التشكيك في أدوات المعرفة المسؤولة عن إدراك الواقع، من حيث عدم قدرتها على التعرف عليه وكشفه، رغم أنهم يسلمون بوجود الواقع الخارجي، وهم التيار التشكيكي أو ما يسمّون بـ(الشكاكين)، وعلى رأسهم بيرون.[2]

---

(١) جورجياس الليونتيني(gorgias of leontini) سوفسطائي ولد بقرية ليونتيني بصقلية نحو سنة ٤٨٠ق م، وكان حياً حتى سنة ٣٩٩ق م، قَدِم إلى أثينا في مهمة ديبلوماسية تتعلق بقريته سنة ٤٢٧ ق٠م وطاف كثيراً ويحاضر، ويعلم في مدن اليونان وكان من تلاميذ إيزوقراط وربما ثيوكيديدس، ووصفه أفلاطون بأنه مدرس البلاغة ومن أشهر أعماله كتابه عن الطبيعة ويقع في ثلاثة أجزاء وله آراء ذكرناها في صفحة من هذا الكتاب مع ترجمة بورتاجوراس آراء الفلاسفة في آرائه غموض ٠ الموسوعة الفلسفية لعبد المنعم ص١٦١ ٠ ونفس العنوان ص١٦٩ بأشراف روزنتال ب يودين ٠

(٢) (pyrrhon) بيرون أو فيرون فيلسوف اليوناني ولد حوالي (٣٦٠ق م،أو٣٦٥ق م - وتوفي ٢٧٠، أو ٢٧٥ق م)

الاتجاه الثالث: القائلون بتغير العلم وعدم ثباته

الاتجاه الرابع: القائلون بنسبية العلم ونفي إطلاقه.

وما نراه اليوم في الفلسفة الغربية ليس إلا تعبيراً عن هذه الاتجاهات التي يمكن أن نرجعها إلى السفسطة لا غير، رغم التسميات المختلفة، فما هي إلاّ وجه آخر لهذه الآراء أو محاولات تلفيقية بينها[1].

وفيما يلي استعراض موجز لأهم الإيرادات التي ترد على هذه الاتجاهات المنكرة للمعرفة:

ويعد أول من قَدَّم نزعة تشكيكية شاملة ولم يترك أية كتابات ويرى بيرون أن على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة هي:

١. ماهي الأشياء وكيف تتكون؟

٢. كيف نرتبط بهذه الأشياء؟

٣. ما يجب أن يكون موقفنا إزاءها؟

وأجاب عن الأول: بأننا لا نعرف شيئا، وعن الثاني: اللامبالاة والسكينة التامة والهرب من الحياة، وعن الثالث :بأن موقفنا يجب أن يكون التوقف التام عن الحكم لأننا لا نستطيع أن نتيقن في أيّ شيء، وكان يسعى إلى بلوغ السعادة الهادئة، بتفادي الآلام، ورأى في النزعة الشكية، الوسيلة لتحقيق هذا٠ راجع الموسوعة الفلسفية ص٩٧ م٠أشراف روزنتال ونفس العنوان لعبد المنعم الحفني ص١٢٧ ٠

(١) أقول: إن الكتب المعرفية التي تناولت السفسطائيين بالبحث اقتصرت على القدماء منهم فقط، وتغافلت عن السفسطائيين المحدثين الذين لا يمكن أن يكونوا في صف العلماء وإن ادّعوا ذلك، ولقد أشرنا إلى أنه بعد القرن السادس عشر الميلادي تم في الغرب تقسيم أهل العلم إلى واقعين ومثالين، ثم قسموا الواقعين إلى حسيين وعقلانيين، وبالتدريج وبسبب طغيان المنهج التجريبي الحسي وانحسار المذهب العقلي، وُضِع العقلانيون في زمرة المثاليين؛ لأن الواقع عند التجريبيين هو المادي المحسوس فقط، وبالتالي انحصر المذهب الواقعي في المدرسة الحسية التجريبية، وكانت النتيجة أن حسبوا الأنبياء وجميع الفلاسفة والحكماء وأصحاب الأديان المختلفة على المدرسة المثالية، وشيئاً فشيئاً تسربت النظرة إلى الأوساط المتدينة في مجتمعاتنا الإسلامية فضلاً عن غير المتدينة، وجاست خلال ديارنا، واستقرت على كرسي العرف ليعتبر بعد ذلك من كان ملتزماً بالدين والقيم الأخلاقية مثالياً، وما الواقعي إلا ذلك الإنسان المتهتك الذي لا يؤمن بالمعنويات، والذي يجب أن يكون مثالاً يحتذى به بين الناس. . .

الاتجاه الأول: السفسطائيون

ويمكن الإجابة على هؤلاء بالقول:

إن الإيمان بوجود واقع خارجي قضية بديهية مسلّمة لا يختلف فيها اثنان ولو في حدود الـ(أنا) المدرِكة.

إذ لو لم تكن الـ(أنا) موجودة فكيف أنكر المنكر أو شكك المشكك بوجود الواقع الخارجي، حتى أن (باركلي) حينما أنكر الواقع الخارجي لم ينكر ذاته المدرِكة والصور المدرَكة، والسر هو أن ذلك معلوم عنده بذاته، ومن أجله فقد ادّعى أنه ليس منكراً ولا شكاكاً بالواقع الموضوعي الخارجي، إلا أنه يؤمن بواقع الـ(أنا) المدرِكة والصورة المدرَكة، وينكر الوجود المادي للأشياء، فوضع لمذهبه قاعدة معروفة مفادها: (إن وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك)[1].

أما الوجود الخارج عن أنفسنا فمعلوم لنا أيضا بالضرورة،عن طريق مبدأ العلية البديهي

ومبدأ العلّية يقرر أن لكل حادثة سبباً انبثقت منه، فهناك كثير من الظواهر التي نتحسسها ونبحث عن سببها، فلو كانت نابعة من صميم ذواتنا، لكانت معلومة لنا بالضرورة، وحيث إننا لا نجد علة لتلك الحادثة في صميم وجودنا، فلابد أن يكون مصدرها شيئاً خارج حدود ذواتنا، وليس ذلك إلا الشيء الخارجي، كما لو أمسكت شوكاً بيدك وشعرت بألم الوخز الذي يصيبها حين إمساكك له، فإنك ستبحث عن سببه، وحينما تراجع نفسك لا تجد فيها سبباً وعلّة لذلك الألم، إذ لو كان لبان وجوده في نفسك بالوجدان، هذا من ناحية،ومن ناحية أخرى فإن بعض الظواهر يَشعرُ بها الإنسان على خلاف رغبته، كما في المثال المتقدم، فكيف توجِد النفس ما يبعث على انزعاجها وألمها؟!

فلابد وأن يوجد سبب آخر خارج حدودها، يكون باعثاً على ذلك الألم.

والخلاصة أننا ندرك بالوجدان أن هناك واقعاً خارجياً نفعل فيه وننفعل عنه، وهذا كافٍ في ثبوته لنا بالضرورة.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم، ص١٦٧.

الاتجاه الثاني: الشكاكون

ابتليت الإنسانية بهذا النوع من الشك العاصف، على يد من سُموا بـ(الشكاكين) في تاريخ الفكر اليوناني، كما سموا في تراثنا الفكري بـ(اللاأدريين)، والشك في أصله تردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر،وهذاالشك يجعل المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة بالأشياء أمراً لا سبيل إلى بلوغه، بعد أن ينقض على الطريق الذي يعتمده الإنسان للمعرفة من حس وعقل، ومن ثَمّ يقطع صلة الإنسان المعرفية بالواقع.

دوافع الشكاكين

لقد اجتمعت عدة أسباب دعت هؤلاء الشكاكين لتبني مذهب الشك منها:

أولاً : التشكيك في أدوات المعرفة

قدَم الشكّاكون مجموعة من الحجج تبرر موقفهم الإنكاري، تقوم كلها على استحالة المعرفة؛ لأن أدوات المعرفة من حس أو عقل - على رأيهم - قاصرة عن إيصالنا إلى الحكم على شيء بأنه موجود أو معدوم، فالحس والعقل هما هدفان لهدم المعرفة من وجهة نظر الشكاك. ونستطيع أن نجمل حججهم في طعنهم بالحواس والعقل بما يلي:

أ. تشكيكهم في الحواس:

وقد اعتمدوا في ذلك على خطأ الحس وتناقضاته في الأحوال المختلفة.

فقالوا: إن الحواس متعارضة إزاء الشيء الواحد، فالبصر يدرك بروزاً في الصور واللمس يدرك تسطحا فيها، والرائحة اللذيذة للشم، مؤذية للذوق، وهذا بدوره يؤدي إلى التباين والتعارض في الإدراكات الحسية

وكما تختلف الإدراكات الحسية تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال من صحة ومرض ونوم ويقظة، واختلاف الأمكنة والأوضاع والمسافات، فما تراه عن قرب يبدو لك كبيراً، وإذا

رأيته عن بعد فإنك تراه صغيراً، وقد تنظر إلى شيء من زاوية معينة فتراه مربعاً، وإذا نظرت إليه من وضع آخر قد تراه دائرياً، والشيء إذا تحرك بسرعة كبيرة تراه على غير ما كنت تراه ساكناً شكلاً ولوناً... وهكذا.

ب. تشكيكهم في أحكام العقل:

وقد طعنوا أيضاً في الأحكام العقلية، ونجمل أقوالهم بما يلي:

١. ادعوا أن البديهيات ليست يقينية فلا تصلح أن تكون أساساً للمعرفة، فمثلاً إن الشيء إما أن يكون أو لا يكون - أيّ يتردد بين النفي والإثبات - إذ النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذه من أجلى البديهيات عند العقل، ومع ذلك فهي غير يقينية عندهم؛ إذ لا تعدم من ينقضها بقوله: إن الشيء الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، وهذا يعني أن الشيء يصدق عليه أنه معدوم وموجود معاً، ومن ثم فقد اجتمع النقيضان، وهذا مخالف للبديهية نفسها.

٢. طعنوا في البديهيات بأن ادعوا أن جزمنا بها كجزمنا بالعادات ولا فرق بينهما، فكما أننا لا نعتمد على العادات كأصلٍ للمعرفة فكذلك لا اعتماد على البديهيات.

٣. ادعوا أن الأمزجة والعادات لها تأثير على اعتقادات القلب، فلا تكون البديهية يقينية، كما أنها لا تكون عامة ومطلقة؛ إذ تختلف باختلاف الأمزجة والمؤثرات، وإن مزاولة العلوم العقلية قد دلت على أنه قد يتعارض دليلان قطعيان بحسب الظاهر، بحيث نعجز عن القدح فيهما، وذلك يعني أننا نجزم بمقدماتهما، مع أن إحدى هذه المقدمات خاطئة بالتأكيد . هذا مع كوننا قد نجزم بصحة دليل ما في زمان ما، ثم نجزم ببطلانه في زمان آخر .

كل هذا يؤدي إلى تناقض الأفكار الإنسانية، ومن ثم فكيف تقوم المعرفة وكيف تكون ممكنة مع وجود هذا التناقض؟

ثانياً: اختلاف العلماء فيما بينهم

وهذا هو الدافع الثاني الذي أوقع بالشكاكين لتبني مذهب الشك، إذ اعتبروا أن اختلاف علماء كل صناعة أو فن مردّهُ إلى فساد موازينهم؛ لأن هذه الموازين إذا كانت تتصف بشيء من الواقعية، فالمفروض أنها تحافظ على وحدة وانسجام السير الفكري لمتبنياتها، الأمر الذي لا نجده في طيات بحوثهم، مما يعكس زيف الموازين التي يعتمدون عليها.

ثالثاً: التباين بين النظرية والتطبيق

وهو الدافع الثالث لديهم وهو يبتني على مقولة عدم عمل العلماء بعلمهم، فلا تجدهم يطبّقون نظرياتهم على أرض الواقع العملي، مما يكشف عن كونها غير صادقة، ولو كانت كذلك لكانوا هم أولى باتباعها.

مناقشة الدوافع

أولاً: مناقشة الدافع الأول

ونحتاج في هذه المناقشة للالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: أن الخطأ من المفاهيم الإضافية بمعنى عدم الصواب، فقبل أن تكون هناك قابلية للتمكن من الحكم على شيء وبيان خطئه من صوابه، لابد من أن نعرف الصواب أولاً، فلا يمكن الحكم على قضية (الأربعة فرد) مثلاً بأنها قضية خاطئة من دون أن نعرف أن (الأربعة زوج) قضية صائبة.

إذن فلابد من الرجوع إلى متبنيات مسبقة مقطوعة الصواب في تمييز الخطأ، أو مقطوعة الخطأ في تمييز الصواب، وحينئذٍ يمكن الحكم من خلالها بالصحة أو الخطأ على القضايا التي يُراد الحكم عليها.

الأمر الثاني: لنا أن نتساءل أنّ الشك الذي يدعيه الشكاكون هل هو مشكوك لديهم، أم معلوم عندهم؟

فهم إما أن يدّعوا بأنهم يعلمون بهذا الشك فهذا اعتراف بوجود علم - وإن كان متعلق العلم هنا هو الشك نفسه - وإما أن يدّعوا أن الشك قائم حتىٰ في الشك نفسه، فهنا لا يمكن أن نتعاطىٰ مع رأيهم علىٰ أنه رأي جازم، فلا يستحق أن يناقش ما دام شكهم - هو بذاته - شكاً.

بل يمكن أن نتوجه بالسؤال إليهم مرة أخرىٰ بالقول: هل يمكن أن نشك ولا نشك في وقت واحد؟

فإذا قالوا إنه لا يمكن ذلك؛ لأنه يؤدي إلىٰ اجتماع النقيضين كان ذلك اعترافاً منهم بوجود الأصول البديهية التي تشكل أمهات المسائل العقلية التي يقوم عليها الأساس المعرفي والاستدلال العقلي، وهو اعتراف منهم بالبديهيات العقلية

وأما إذا قالوا لا ندري بأنفسنا إننا نشك أو لا نشك. فهنا ليس يصلح إلاّ العلاج العملي - كما يقول الشيخ الرئيس[1][2] ألا وهو الضرب أو الحبس أو عدم إعطائه الطعام؛ لأنه يستوي عنده الضرب واللاضرب، والحبس واللاحبس، والطعام واللاطعام.

ويمكن القول أيضاً أن جميع ما ذكره الشكاكون في حقيقته يرجع إلىٰ أمرين هما:

الأول: أن يكون الخطأ ناشئاً من عدم سلامة الحواس، والثاني: أن يكون التغير في الواقع الموضوعي للمحسوسات لا في الإدراك الحسي.

فأما الخطأ الناشئ عن عدم سلامة الحواس، فلا يقدح في مطابقة الإدراك الحسي للواقع؛ لأن ذلك مشروط بسلامة الحواس وبقائها علىٰ أصل الفطرة، فلا تلازم بين حال الحواس في

(١) قال الشيخ الرئيس: «أما المتعنت فينبغي أن يكلّف دخول النار، إذ النار واللانار واحد، وأن يؤلم ضرباً، إذ الوجع واللاوجع واحد، وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل واللاأكل تركهما واحد». الإلهيات من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس، ص٦٧.

(٢) سوف تأتي ترجمة الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في المدرسة العقلية، ص١٦٢ .

حال سلامتها وبين حالها في حال عدم سلامتها؛ ولذا فإن الإنسان يدرك خطأ الحواس بقياسها على ما يعرفه من حال إدراكه الصحيح في حال سلامتها، وهذا أمر ضروري يجده الإنسان من نفسه، فلا اشتباه بين الحالين مع وجود الفرق الضروري بينهما.

وأما ما يعرض للواقع الموضوعي المحسوس من تغير بحيث لا يبقى على طبيعته المدركة الأصلية، فلا علاقة له بخطأ الحواس، بل تكون الحواس حينئذ ناقلة للواقع الموضوعي كما هو في الخارج، سواء بقي على طبيعته الأصلية أو تغيرت طبيعته واختلفت عن أصلها.

فعدم رؤية حركة ظل الشاخص إنما يرجع إلى كونها بطيئة جداً، وهذا لا يدركه الإنسان بمجرد نظرة عابرة، فلو استقر إدراك الإنسان للظل فترة من الزمن لأدرك حركته.

وكذلك رؤية الكوكب البعيد صغيراً لا يرجع إلى الخطأ في الحواس، وإنما يرجع إلى بعده، ومثل ذلك رؤية العصا مكسورة في الماء، ورؤية المنارة البعيدة مستديرة الشكل مع أنها مربعة، ونحو ذلك إنما يعود إلى اختلاف الطبيعة المُدرَكة للمحسوسات في الخارج تبعاً لأسباب طبيعية خارجة عن إدراك الحواس.

ولذا لو أمكن تصوير تلك الظواهر تصويراً فوتوغرافياً، لكانت تلك الصور مطابقة للإدراك الحسي لها، مع أن التصوير ناقل للواقع الموضوعي، مطابق له كما هو في الخارج، فلا يكون الخطأ في ذلك راجعاً إلى أن الحواس قد نقلت الواقع المحسوس على غير حقيقته، وإنما يرجع إلى أن الواقع قد اختلف في الخارج عن حقيقته الأصلية لأسباب خارجية لا غير.

إن الحس[1] في واقعه أمين في جانب النقل الصوري للحقائق والوقائع، وليس له دور

---

(١) هناك عدة آيات قرآنية أشارت إلى دور الحس في صيرورة العلم عند الإنسان، وأهمية هذه النعمة في حياة الإنسان منها:

﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ (يونس: ٣١).

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨).

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ (سورة الإسراء: ٣٦).

سوى النقل المجرد الخالي من الحكم بثبوت شيء أو نفيه فلا يتعدى حدوده في ذلك، بل القيمة الحكمية لا تكون إلا للعقل الذي يتولى الحكم تارة بنفسه وأخرى بمعونة إحدى أدوات المعرفة، وحينها إذا راعى العقل حيثيات المحكوم عليه يمكن أن تكون النتيجة صائبة، وإلاّ فإنه سوف يقع في الخطأ في حكمه وجزمه.

فالحكم على القمر بكونه صغيراً مع أنه في واقعه خلاف ذلك بكثير، إنما حصل من تغاضي العقل عن حيثيات البعد، فيكون حكمه خاطئاً إذا أدعى أن واقع القمر كذلك، نعم يمكن تصويب الحكم لو أخذنا حيثية البعد، فنقول أن القمر صغير لأنه بعيد رغم أنه كبير في واقعه، فمراعاة الحيثيات من شروط صحة الحكم أو خطئه كما تقدم.

أما الخطأ في العقل فيكون بسبب خلل في مادة القياس أو صورته، فالعقل معصوم في براهينه، إلاّ أن العقلاء لا يراعون الموازين والشرائط الخاصة بعلومهم، إذ من المسلّم أنّ العالم هو العالم بالموازين وكيفية استعمالها، فمن أحسن استعمال تلك الموازين تحققت له ملكة العصمة عن الخطأ، وإلاّ سيكون خطؤه ناشئاً من عدم مراعاته لا غير، وليس للعقل أيّ دخل في هذا الخطأ من حيث المبدأ أو من حيث النتيجة.

ثانياً: مناقشة الدافع الثاني

إن الاختلاف بين العلماء نتيجة طبيعية لتباين موازينهم المعرفية، فليس ثمة ضماناً من حصول الاتفاق وعدم الاختلاف بين الفيلسوف المتسلح بالمنهج البرهاني العقلي والمتكلم صاحب المنهج الجدلي النصي، نعم، إذا كان الاختلاف بين علماء علم واحد فهو يرجع حتماً

فالملاحظ أن الآيات الكريمة:

١. جعلت السمع والبصر والأفئدة - وهي الأمثلة البارزة للحس - من النعم الإلهية التي منّ الله بها على الإنسان.

٢. قرنت الحس الذي يمثله السمع والبصر بالعلم والعقل، وللعلامة الطباطبائي في ذلك قول لطيف، وهو: «والتأمل في حال الإنسان والتدبر في الآيات القرآنية الكريمة يفيد أن علم الإنسان النظري - أعني العلم بخواص الأشياء وما يستتبعه من المعارف العقلية - يبتدأ من الحس فيعلّمه الله من طريقه خواص الأشياء». الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي: ج٥، ص٣١٥.

لتباينهم في تطبيق الميزان الذي يرجعون إليه؛ ولذا عرِّف المنطق بأنه :آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

فكلما أحكم العالم صناعته، وراعى القوانين المنهجية المتبعة في منهجه العلمي، كان أقرب للصواب، وضيّق مساحة الاختلاف مع زملاءه، ومن هنا تنبع أهمية دراسة نظرية المعرفة للتعرف على المناهج المعرفية وبحثها بدقة للتأكد من صوابية هذا المنهج أو ذاك.

ثالثاً: مناقشة الدافع الثالث

إن عدم العمل بالمتبنى - من علم أو خلق - شيء ممقوت من جميع العقلاء، وقد ورد في القرآن الكريم قوله تبارك وتعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾[1].

وفي حقيقة الأمر أن من أهم التحديات التي تواجه أهل العلم هي مسألة التطابق بين النظرية والتطبيق، فكأنَّ عملهم هو المقياس الذي من خلاله يمكن الحكم عليهم من قبل عامة الناس الذين يترقبون هذا الأمر من كبرائهم بعناية تامة.

والجواب أن هذا الإشكال متوجه إلى المعرفة العملية لا المعرفة النظرية،هذا بالإضافة إلى أن المخالف بفعله لقوله، إنما يفعل ذلك بدافع مصلحة شخصية دون أن يتشكك في اعتقاده الأول، ولهذا نجد أن الظالم مثلاً يتنكر لظلمه،ويحاول أن يلبس لباس العدالة،ويظهر بصورة العادل؛ لعلمه بحسن العدل وقبح الظلم.

---

(١) سورة الصف، ٢ - ٣.

الاتجاه الثالث: القائلون بتغير العلم

لا شك أن القول بتغير العلم يصب في إطار التشكيك في قيمته المعرفية إذ أن ذلك يستلزم الجهل.

وأول ما يرد على هؤلاء لزوم تغير نظريتهم المستلزم لبطلانها. والظاهر أنّ هؤلاء قد خلطوا بين الإدراك العقلي الثابت، والإدراك الحسي المتغيّر، وبين العلم البرهاني القطعي، وغير البرهاني الظني، وأيضاً بين العلوم الحقيقية والاعتبارية، وبيان ذلك يحتاج إلى مقدمة، وهي:

إن الإدراك ينقسم إلى إدراك حسي متغير وعقلي ثابت، فالإدراك الحسي هو ما يشترك فيه الإنسان مع العجماوات الأخرى التي تشاركه الوجود، ويكون مثل هذا الإدراك محكوماً بارتباطه بالوجودات المادية، فيبقى ببقائها ويتغير بتغيرها وهو من هذه الجهة محدود بالزمان والمكان والجهة، وواقع تحت سلطان وهيمنة الحواس، فلا يمكن أن نتوصل من خلاله إلى إدراك الكليات، بل غاية ما يمكن معرفته من حاله هو معرفة (زيد) الشخص لا (زيد) النوع الكلي، ومن أهم خصائصه أيضاً كونه إدراكاً متغيراً بالضرورة فتتغير صورته تبعاً لتغير أحوال المدرَك، فهو يدرك زيداً الجالس الآن ثم عندما تتغير أحوال زيد من حيث القيام والقعود سوف تتغير الإدراكات معه؛ تبعاً لتغير هذه الأحوال فيدركه قائماً، فأقصى ما يمكن تحصيله من هذا الإدراك هو إدراكه للمتغير من حيث هو متغير.

أما الإدراك العقلي فبالإضافة لتعلقه بالمجردات، فهو يتعلق بالماديات أيضاً بنحو ثابت، فمثلاً قضية (أرسطو تلميذ أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد) متعلقها جزئيات متشخصة في الخارج ومتغيرة ومقيدة بالزمان والمكان، لكنها صحيحة قبل وجود أرسطو وأفلاطون، ومع وجودهما وبعد وجودهما؛ لأن العلم بالقضية كان بنحو كلي ثابت، رغم أن جزئياتها متغيرة ومادية متشخصة، فالمعرفة العقلية جردتها عن الزمان والمكان.

وبنحو أدق: إذا عُلم بالقضية بواسطة الإشارة الحسية صار هذا العلم متغيراً، كما لو قيل: «**أرسطو هذا تلميذ افلاطون هذا، وفي هذا الزمان وهذا المكان**»؛ لأن الجزئيات كلها

ليست موجودة اليوم ولكن بمجرد سلب الهذية الوضعية يصير العلم ثابتاً[١].

والعلم الظني هو أيضاً قابل للتغير، كالعلم المتحقق لا عن طريق أسبابه الذاتية، وهو العلم بدليل غير برهاني، كما لو اعتقد أن (أ) هو (ب) فصار بعد ذلك يعتقد أن (أ) ليس هو (ب).

إن مشكلة الغربيين أن علومهم ظنية متغيرة يحكمها المختبر، فأرادوا إسقاط هذا الفهم حتى على العلم الثابت البرهاني، فوقعوا في الشك في كل شيء، كما أن العلوم الاعتبارية مثل: القوانين الوضعية والتشريعية المدنية والأحوال الاقتصادية لا سيما أسعار صرف العملات، كلها قابلة للتغير.

ومن الجدير بالذكر أن الازدياد الكمي للعلم ممكن، وهو ليس بتغير بل هو زيادة كمية وإضافة، ويصح التعبير عنه أنه تغير مجازي، أما التغير الحقيقي فهو زوال شيء وحلول شيء آخر.

---

(١) للشيخ الرئيس إشارة مهمة نرى من الضروري ذكرها هنا، قال: (الأشياء الجزئية قد تُعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها، منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها أو تعقلها كما تعقل الكليات، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده، بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما، وقت كذا، وهو جزئي ما في مقابلة (برج) كذا، ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على النحو الأول؛ لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرَك ويزول مع زواله، وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله، وإن كان علماً بجزئي، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده). الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس، ج٣، ص٣٠٨.

الاتجاه الرابع: القائلون بنسبية العلم وعدم إطلاقه

إن أخطر منهج يواجه المنهج العقلي هو منهج النسبية القائم على عدم المنهجية.

والقائلون بالنسبية كثيرون، سواء في الزمان الماضي أو الحاضر، وهو إدعاء من يفتقد للميزان المعرفي في العلم، فكل شيء عندهم تابع لوجهة نظر كل شخص، أو إدراكاته وجهازه العصبي والحسي، وهذا عين السفسطة[1].

إن الأغلبية منهم، يقولون بالنسبية في المجال الاعتقادي والفكري، فلا ميزان له عندهم، بعكس المجال الرياضي والتجريبي؛ لأنها علوم ذات قواعد صناعية محسوسة لأحد يستطيع تجاوزها؛ فليس لأحد أن يدّعي أن الحديد لا يتمدد بالحرارة من وجهة نظره، أو أن الأربعة فرد بالنسبة له.

ولعل الهدف الرئيسي للقائلين بالنسبية هو استهداف العقائد الدينية؛ ليسهل عليهم وضعها بعد ذلك في سلة تعدد القراءات[2]، فيجعلون الاعتقاد بالمطلق جهل، وضرب من الانغلاق على الذات والتعصب والديكتاتورية.

ولقد شاع الاتجاه النسبي في الغرب بعد ديكارت، فازدادت أعداد المتفلسفين والمتفكرين لأن الفيلسوف عندهم هو من يمتلك وجهة نظر، لا من عنده منهج معرفي.

---

(١) معرفت شناسي از ديدگاه فلاسفه إسلامي وغربي، سيد حسن إبراهيميان، ص٢١٣ - ٢١٦.،وقد ترجم الكتاب إلى اللغة العربية، فراجع مبحثي أدوات المعرفة وقيمة المعرفة ص١٦٧ - و١٩٧ من النسخة العربية.

(٢) تنشأ القراءات المتعددة للدين من فكرة التعددية الدينية في البعد النظري، فهذا الفكر ينظر للدين باعتباره أمراً مكنوناً عند الخالق وحده، ولا سبيل للبشر - بمن فيهم الأنبياء - للوصول إليه ومعرفة كنهه الحقيقي، ويدّعون أن الأديان الإلهية ما هي إلا تعبيرات مختلفة عن ذلك الكنه الحقيقي.

فالأديان عندهم ناجمة عن اختلاف أفهام أصحابها، فالمسلم له فهمه الخاص به للدين، والمسيحي له فهمه الخاص، وهكذا اليهودي، لكن يبقى الدين في يد الله وحده. كما ادعوا أن الظروف التأريخية والنفسية تجبر الأنبياء على استلهام فهم الوحي بنحو ينسجم مع المحيطات الاجتماعية والقيمية لأزمانهم، دون استطاعتهم إدراك حقيقة ما عند الله واقعاً.

بناء على ذلك، فالكل على حق، وليس لأحد الادعاء أنه وحده قد فهم الحقيقة، فالصراط المستقيم متعدد وليس واحداً. انظر: أسئلة وردود، للشيخ مصباح اليزدي، ص٢١٨.

إنّ أول نقض يُواجَه به النسبيون هو ما يرد على مقولتهم **(إن كل علم نسبي)** فهل أن هذه القضية مطلقة أم نسبية؟

فإن قالوا أنها مطلقة، فهو اعتراف بعلم مطلق لا يخضع لرأي شخص أو إيحاء ظرف ما. والموجبة الكلية **(كل علم نسبي)** انتقضت بسالبة جزئية **(إلا هذه القضية)** فصارت من قبيل ما يلزم من وجوده علمه، فإنهم أرادوا إثبات نسبية كل القضايا فتورّطوا بإثبات إطلاق قضية لم تسلم من النقض.

وإن قالوا: إنها نسبية، فتفقد صلاحيتها كقانون كلي مطلق لسائر القضايا والأحكام.

ثم إن البديهيات العقلية تمنع القول بالنسبية، فقضية بديهية مثل: **(الكل أعظم من الجزء)** لو اعتقد بها شخصان بشكل متخالف لأدّى ذلك لاجتماع النقيضين المحال، وهكذا يكون الأمر بالنسبة لقضية **(النقيضان لا يجتمعان)**.

ولقد حكم النسبيون على أنفسهم بأنفسهم، حينما نفوا الإدراك المطلق والقواعد الكلية، فلا يحق لهم بعد ذلك إصدار حكم كلي أو قاعدة عامة بنسبية جميع القضايا، إذ يبقى هذا أمر نسبي وخاص بهم، لا ينبغي فرضه على الآخرين.

ومع ذلك نراهم يدافعون عن آراءهم ونظرياتهم، ويُنظّرون لها في المحافل العلمية، ويتعصبون لها،ويتهمون كل من خالفهم بالتخلف والديماطيقية!!!

هذا تمام الكلام في المقصد الاول .

المقصد الثاني

أدوات المعرفة

ويشتمل على مدخل وخمسة فصول:

الفصل الأول: الحس

الفصل الثاني: التجربة

الفصل الثالث: العقل

الفصل الرابع: القلب

الفصل الخامس: الوحي

المدخل

إن أدوات المعرفة تعني: الطرق والقنوات المعرفية التي يمكن أن يعتمد عليها الإنسان في كشف الواقع المحيط به.

ومما لا شك فيه أن هذه الأدوات تختلف في ماهيتها وأنحاء كشفها عن الواقع، كما أن اعتماد إحداها دون غيرها في تحصيل المعرفة بالواقع له أكبر الأثر في بناء الرؤية الكونية الفلسفية عند الإنسان، وبتعددها تتعدد هذه الرؤى الفلسفية للوجود، مما ينعكس بدوره على الأيديولوجية العملية وبالتالي على سلوك الإنسان ومصيره في هذه الحياة الدنيا وما بعدها.

ولذلك فقد مسّت الحاجة إلى البحث العلمي والمنطقي حول هذه الأدوات المعرفية بنحو مستقل للتعرف على ماهياتها وقدراتها وحجيتها ودائرة حجيتها في كشف الواقع على ما هو عليه.

وكما بيّنا في المقدمة فإن اختلاف المدارس والاتجاهات المعرفية إنما نشأ من الاختلاف في انتخاب هذه الأدوات المعرفية؛ ولذلك فإن البحث في هذا الباب سيكون بمثابة المقدمة التمهيدية للبحث في الباب الذي يليه حول المدارس المعرفية، ولنبدأ باستعراض هذه الأدوات بنحو مستقل.

الفصل الأول

الحس

يمتلك الإنسان حسّين هما: الحس الظاهري، والحس الباطني المسمىٰ بـ(الوجدان)، والقضايا التي تتكون عن طريق الحس الظاهري تسمىٰ بالمحسوسات فهي القضايا التي يحكم بها بواسطة الحس الظاهري، ولا تكون إلاّ شخصية؛ لأن الحس لا يدرك إلاّ الجزئيات كالحكم بأن الشمس مضيئة، وهذه النار حارة، وهكذا باقي القضايا الجزئية المحسوسة بالحواس الظاهرة.

نرجع ونقول:

كلامنا في هذا المبحث في خصوص الحس الظاهري وهو يشكل جهازاً يحتوي عناصر اكتشاف الخارج المادي، وكل عنصر يتعرف علىٰ ما يسانخه في الواقع، وهو الأداة الأولىٰ من أدوات المعرفة عند الإنسان، بل من أوثق مصادر المعرفة، وإليه تنتهي المعارف الضرورية والنظرية، ولولاه لما كانت هناك معرفة عقلية، ولا إشراقية، فهو أحد الطرق إلىٰ دار المعرفة عندنا، بالإضافة إلىٰ الطرق الأخرىٰ التي سيأتي ذكرها، بخلاف الحسيين الذين حصروا طرق المعرفة بالحواس فقط[1].

وعناصره الجوارح الخمس، المتصلة مباشرة بالمادة، وهي: اللمس، الذوق، الشم، السمع، والبصر.

---

(١) نظرية المعرفة للشيخ السبحاني ص١٣٨.

والسمة الأساسية لهذه الجوارح، أنها لا تدرك إلاّ الكيفيات المادية، وإن كان بينها شدة وضعف في الإدراك، ويتبع ذلك خسة وشرف في ذاتها يعيّن مكانتها في مجمل الجهاز الحسي.

ولذلك ترى أن الإدراك اللمسي يشغل أدنى قائمة هذه الإدراكات، فلا يخلو منه حيوان، فإذا انتفى لا يكون بعد ذلك حيواناً، بل إما نبات أو جماد.

إن سبب انحطاط حاسة اللمس يتمثل في الاتصال المباشر والمماسة الساذجة الاحتكاكية بمصدر الكيف، وإدراكها إدراك إجمالي، وعليه تكون حاستّي الشم والذوق متميزتان بالرفعة عليها؛ لكون إدراكهما أكثر تفصيلاً وأدق تمييزاً، ولكن مع ذلك فالشم أشرف من الذوق لقدرته على إدراك المصدر من بعيد دون الذوق.

هذه الإدراكات الثلاثة متمحّضة في الحيوانية؛ فليس لها أثر على العقل؛ لأنها تدرك الأشياء المحسوسة.

أما البصر والسمع فهما أشرف وأرفع، من حيث إدراكهما للأشياء الشريفة، فالبصر يُرِي الأنبياء والأولياء، وبالسمع يُصغى إلى القرآن، وسائر العلوم والمعارف، هذا بالإضافة إلى كون البصر والسمع تفصيلهما العلمي أكثر، وإدراكهما يكون عن بعد ولا يفتأ الإنسان يحتاج إليهما؛ ولذلك يحتج القرآن الكريم دائماً بالسمع والبصر[1]، ويصف المولى القدير ذاته المقدسة بالسميع والبصير[2].

قيمة المعرفة الحسية

هناك ثلاثة اتجاهات تفاوتت في تقييمها للمعرفة الحسّية:

---

(١) ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ سورة هود: ٢٤.

(٢) ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ سورة الإسراء: ١، ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ سورة غافر: ٢٠، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۙ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ ۚ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ سورة غافر: ٥٦، ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى: ١١.

الاتجاه الأول: اتجاه السفسطة الذي ينكر أيّ قيمة للحس، وهو اتجاه خاطئ، كما ذكرنا سابقاً.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الحسي المادي، الذي يدّعي أن الحس له قيمة معرفية عملية، ولا قدرة له على اكتشاف حقائق الأشياء؛ لأنه يدرك فعلاً أن النار شيء لونه أصفر أو أحمر، حار، محرق، متغير، لكنه لا يدرك حقيقة النار وماهيتها، وليس من شأنه ذلك، وما معرفة النار إلاً لغاية جلب منفعتها ودفع ضررها.

الاتجاه الثالث: الاتجاه العقلي، يرى هذا الاتجاه أن الحس أمين في نقله كما أسلفنا، إذ يقوم بنقل العوارض المادية المحسوسة دون أدنى تغيير، كما أن له أصالة إعدادية واضحة في تصور المعقولات الأولى الماهوية كالإنسان والشجر، فإذا لم يتم رؤية زيد أو عمر لا يمكن إدراك الإنسان كمعقول كلي، لذا صدع المعلم الأول بمقولته الشهيرة «**من فقد حسّاً فقد علماً**»[1]، أي بمعنى فقد العلم التصوري الماهوي، الذي يمثل علة معدّة لتصور المعاني الأولى الماهوية.

لكن ليس للحس أية مدخلية في مطلق تصور المعقولات الثانية الاعتبارية المنطقية أو الفلسفية، وكذلك مطلق التصديقات والتي سيأتي الإشارة إليها في مبحث الأداة العقلية؛ لأن العقل هو الحاكم المطلق فيها.

والجدير بالذكر أن جعل المحسوسات من البديهيات إنما تعني حكم العقل بتوسط الحس في إثبات أصل وجود الأشياء في عالم الطبيعة، أي ثبوت العوارض المادية المحسوسة دون أنحاء وجودها التفصيلية.

(١) للدكتور حسين إبراهيم الديناني كتاب حول القواعد الفلسفية يذكر بحثاً كاملاً حول هذه المقولة، راجع الجزء الأول.

الفصل الثاني

التجربة

التجربـة: عبارة عن تكرار المشـاهدات لصدور الأثر عن المؤثـر لجزئيات متماثلة، تحت ظروف مختلفة لإحراز التلازم الذاتي بين الأثر والمؤثر.

أمـا الجزئيـات المتماثلـة، فهـي موضوع الحكـم ومحل النظـر ولابد من تغيـير الظروف، لاستبعاد الأسباب الإتفاقية العرضية الخاصة في حدوث الأثر.

ولابد من التنبيه على أن التجربة ليست صرف استقراء، بل الاستقراء في التجربة وسيلة لاسـتحصال صغـرى قياس خفي كـبراه أن الاتفاقي (العـرض الغريب) لا يكـون دائمياً ولا أكثرياً[1].

إن تكـرار صـدور الأثـر عن مؤثر مـا يؤدي إلى الحدس بـأن هذا المؤثـر ذاتي للأثر، فلم يصدر بالاتفاق؛ ذلك بناءً على القضية البديهية السالفة الذكر.

فحينما يتمدد الحديد بالنار مراراً وتكراراً، يُعلم أن النار علّة بالذات لتمدد الحديد؛ لأن **(الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً)**.

فإذا أحرزنا ذلك بتكرار المشاهدة فسوف نستنتج قضية كلية مفادها أن كل حديد يتمدد بالنار، وعليه تكون التجربة من مبادئ البرهان الذي يفيد اليقين الضروري الدائمي.

---

(١) راجع الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي)، ج١، ص٢١٦ - ٢١٧.

ولتوضيح المطلب بشكل أكثر تفصيلاً نقول:

عندما نجد أن الأثر يصدر عن المؤثر، إما بشكل دائمي **(فيكون علة تامة)** وإما بشكل أكثري **(فيكون مقتضياً)**، ففي هذه الحال يحكم العقل أن هذا الأثر اللازم إما أن يكون لازماً لأمر أعم، أو مساوي، أو أخص.

والأول مثل: جنس المؤثر، والثاني مثل: فصل المؤثر، وهما ذاتيان للمؤثر، والذاتي لا ينفك عن ذي الذاتي، وبذلك نضمن صفة الدوام أو الأكثرية.

أما لو كان لازماً لأمر أخص؛ فحينئذٍ ينفك عنه، ولذلك ينبغي على المجرب أن يكون حريصاً على تجنب الوقوع في محذور اللزوم لأمر أخص، والمثال على ذلك: إن حدوث حالة اسهال الصفراء(المرارة) كلما تعاطى الإنسان نبات السقمونيا[1] بنحو دائمي أو أكثري، كاشف عن علاقة التأثير والتأثر الذاتي بينهما، ولا تخرج هذه العلاقة عن الاحتمالات الثلاثة المزبورة، فإما أن يكون الأثر معلولاً للأعم؛ فمعنى ذلك أنه لايحصل بالسقمونيا فحسب، بل بعموم النبات المجانس لها، وحيث أن الأعم مصاحب الأخص دائماً، فكل سقمونيا مسهلة، ولا يؤثر ذلك على صحة الاستدلال؛ لأن الأعم مقوّم للأخص.

أما إذا كان معلولاً لأمر مساوي، أي حدث الإسهال بسبب السقمونيا على نحو الخصوص فينتج أنه كلما وجدَ السقمونيا وجد الإسهال.

وأما إذا كان لازماً لأمر أخص، كما لو قيل: إن الإسهال يحدث بسبب السقمونيا الهندية مثلاً، فيحصل الانفكاك ويؤثر على الاستدلال؛ لأنه لن نستطيع بعد ذلك الحكم بأن كل سقمونيا مسهلة، بل لابد من تقيّدها بالهندية.

---

(١) السقمونيا: يونانية أو سريانية كما في المصباح: نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة وتجفف، وتدعى باسم نباتها أيضا مضادتها للمعدة، والأحشاء أكثر من جميع المسهلات، وتصلح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون ست شعيرات منها إلى عشرين شعيرة، يسهل المرة الصفراء واللزوجات الرديئة من أقاصي البدن، واستعمال جزء منه بجزء من تربذ في حليب على الريق لا يترك في البطن دودة، عجيب في ذلك مجرب. (الزبيدي، تاج العروس، ج١٦ ص٣٤٤).

لذلك لابد من تجربة جميع أفراد السقمونيا لكي لا يقتصر الأثر المسهل على السقمونيا الهندية فقط، وهذه هي فائدة احتياط المجرّب في تكثيره الجزئيات الموجودة وتغييره الشرائط الزمانية والمكانية - ما استطاع إلى ذلك سبيلاً - والتي يحتمل أن يكون لها مدخلية خاصة في صدور هذا الأثر دون غيره؛ كي يتمكن أن يؤلف قضية كلية ضرورية مفادها: **(كل سقمونيا مسهلة)**.

فبتكرار المشاهدة، يُحرز التلازم بين الأثر والمؤثر، وبانضمام القضية الضرورية **(الإتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائمياً)** ينتج أن المؤثر علة ذاتية للأثر، فتترشح قضية ضرورية دائمية أو أكثرية موضوعها الطبيعة الموجدة للأثر، مثل طبيعة النار أو طبيعة الجسم أو النبات..

قال الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء:

«لما تحقق أن السقمونيا يعرض له إسهال الصفراء ويبقى ذلك على سبيل التكرار الكثير علم أن ليس ذلك اتفاقاً، فإن الاتفاق لا يكون دائماً أو أكثرياً، ونعلم أن ذلك شيء توجبه السقمونيا طبعاً»[1].

وقد أكدَّ الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء على أن هذا اليقين المستنتج من التجربة - اعتماداً على القياس الخفي - لابد أن يكون مشروطاً بمراعاة الظروف وعدم أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فالذي في السودان يرى دائماً أشخاصاً ذوي لون أسود فيقال: كل (إنسان أسود)، وهذه القضية ليست ضرورية، فلابد من أخذ قيد (السودان)؛ حتى تصير ضرورية قال:

«واعلم أن التجربة ليست تفيد إلاَّ في الحوادث التي على هذا السبيل وإلى هذا الحد، وإذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سهل لك الجواب على التشكيك المورَد لحال الناس السود في بلاد السودان وولادتهم السود.

وبالجملة، فإنَّ الولادة إذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود أو عن ناس في بلاد كذا صحَّ منه التجربة، وأما إن أخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط فليس التجربة

(١) برهان الشفاء، شرح الشيخ مصباح اليزدي، ص٢٧٢.

متأنية باعتبار الجزئيات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود».

ثم قال:

«ولهذا فإنَّ التجربة كثيراً ما تغلّط أيضاً إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً»[(١)].

إنارة عقلية

إنّ نقطة الضعف في التجربة - في الحقيقة - تكمن في المقدمة الصغروية وهي (أن هذا الأثر دائمي أو أكثري).

بيان ذلك: إنّ إحراز الدوام أو الأكثرية المطلقة متعذر؛ لأنه يفتقر إلى تجربة جميع أفراد الطبيعة الكلية الموجودة بالفعل، ولا يتسنى ذلك بطبيعة الحال، فلا يبقى إلا الدوام أو الأكثرية النسبية، ومعها يبقى دائماً احتمال عدم الدوام أو عدم الأكثرية المطلقة في الواقع.

نعم، بتكرار المشاهدة يضعف هذا الاحتمال إلا أنّه لا يزول أبداً؛ ولذلك يبقى القياس التجريبي دائماً دون البرهان العقلي المحض، حيث أنّه لا يفيد إلا النتيجة الكلية المُقَيَّدة بمطابقة الأكثرية النسبية للأكثرية المطلقة.

مناقشة السيد الشهيد محمد باقر الصدر[(٢)]

ذهب المرحوم السيد محمد باقر الصدر (ت ١٩٨٠م) إلى أن قضية (الاتفاقي لا يكون

---

(١) برهان الشفاء، شرح الشيخ مصباح اليزدي، ص٢٧٧.

(٢) محمد باقر الصدربن السيد حيدر الصدر) ولد في مدينة (الكاظمية) من ضواحي العاصمة العراقية (بغداد)، ولد الامام الشهيد السيد محمد باقر الصدر وبالتحديد في يوم الأحد في الخامس والعشرين من شهر ذي القعدة من عام (١٣٥٢هـ)، الموافق للثامن والعشرين من شهر شباط/ فبراير من عام (١٩٣٥م)، وأمه كريمة آل ياسين وآل الصدر وآل ياسين من الأسر العلمية العريقة في العراق، وهو الولد الثاني بعد أخيه السيد أسماعيل، وله أخت هي العلوية أمنة أصغر سناً من السيد محمدباقر بعد ولادته بثلاثة أعوام توفي والده، وأهتم به أخواله آل ياسين فقد أولوه عناية فائقة.

دائمياً ولا أكثرياً) ليست بديهية كما هو المشهور بين الفلاسفة منذ زمن المعلم الأول، ولم يقيموا عليها دليلاً، على أنها - من وجهة نظره - معلولة في إثباتها لنظرية حساب الاحتمالات وتراكم القرائن الاحتمالية.

قال في الحلقة الثالثة في مبحث التواتر:

«وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية التي هي إحدى تلك القضايا الست، فإنه يرى أن علّية الحادثة الأولى للحادثة الثانية - التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات - مستنتجة من مجموع مقدمتين: إحداهما: بمثابة الصغرى، وهي اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات.

والأخرى: بمثابة الكبرى وهي أن (الاتفاق لا يكون دائمياً)، بمعنى أنه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كل هذه المرات صدفة؛ لأن الصدفة لا تتكرر لهذه الدرجة، وهذه الكبرى يعتبرها المنطق قضية عقلية أولية ولا يمكن في رأيه أن تكون ثابتة بالتجربة؛ لأنها تشكل الكبرى لإثبات كل قضية تجريبية، فكيف يعقل أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية».

ثم قال بعد ذلك:

«... ولكن الصحيح أن اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأن الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد»[١].

وقال في بحوثه الأصولية:

«وسنخ هذا ذكره المنطق الأرسطي أيضاً في القضايا التجريبية والتي جعلها أيضاً إحدى القضايا الست؛ لأن الكبرى القائلة (أن الصدفة لا تكون دائمية) مضمرة فيها. ونحن في منطق الاستقراء لم نصادق على شيء من هذه الكلمات، فلا توجد هناك

(١) دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، ح٣، ص١٩٨.

كبريات عقلية أولية في باب التواتر والتجربة تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أولية قبلية، وإنما هذه الكبريات بأنفسها قضايا ثبتت بالاستقراء والمشاهدات»[1].

نقول: إن كلا الإدعائين اللذين ذهب إليهما ليسا بصحيحين، بل الواقع على خلافهما:

أما الإدعاء الأول: بأن القضية المشهورة عند المناطقة والحكماء، وهي: (**أن الاتفاق ليس دائمياً ولا أكثرياً**) ليست بعقلية بديهية ولا برهانية فهو غير صحيح؛لسببين:

١. إن هذه القضية (الاتفاقي لايكون أكثرياً ولا دائمياً) قضية أولية،يكفي في التصديق بها مجرد تصور الموضوع والمحمول بنحو صحيح،حيث إن معنى الاتفاقي هو الأثر الحاصل لأسباب أخص من طبيعة المؤثر،ومعنى لايتكرر هو أن هذا الاثر لايحصل بانتفاء الخصوصيات،فترجع القضية إلى أن الأثر الحاصل من أسباب أخص ينتفي بانتفاء الأسباب الأخص،وهو في غاية البداهة العقلية. وبهذا يتبين لنا أن التكرار في التجربة ليس مجرد تكرار كمي،كما في الاستقراء،حتى نعتمد فيه على حساب الإحتمالات، بل تكرار كيفي لاستبعاد الأسباب الخاصة التي يحتمل العقل مدخليتها في التأثير .

٢. أن هذه القضية عكس نقيضٍ لأصلٍ بديهي فطري وهو: (**أن الأثر الدائم أو الأكثري لا يكون إلاّ عن علة ذاتية تامة أو مقتضي**)، فتنعكس بعكس النقيض إلى (**ما ليس علة ذاتية تامة أو مقتضياً - وهو الاتفاقي - لا يكون أثره دائمياً ولا أكثرياً**).

أما كون الأصل بديهياً فطرياً فلأن العلة الذاتية إن كانت تامة فأثرها دائميٌ لا يتخلف عنها، وإن كانت ناقصة على نحو المقتضي فأثرها أكثري لوجود المرجّح الواقعي في الوجود.

بيان ذلك : إن جميع الحوادث في هذا العالم معلولة لعللها التامة الموجبة لها؛ لأن الشيء مالم يجب لم يوجد - كما بُيّن في الفلسفة الأولى - لكن العلة التامة قد تكون أجزاؤها دائمة الاجتماع في هذا العالم فتكون الحوادث المعلولة لها دائمة الوقوع، وتختص باسم العلة التامة، وقد تكون

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقريرات الهاشمي، ج٤، ص٣٢٨.

أكثرية الاجتماع فتكون الحوادث المعلولة لها أكثرية الوقوع أيضا، وتختص باسم المقتضي، وقد تكون أجزاؤها أقلية الاجتماع فتكون الحوادث المترتبة عليها أقلية الاجتماع كذلك، وتختص هذه باسم العلة الاتفاقية، وتسمى الحوادث الأقلية الوقوع بالحوادث الاتفاقية.

والسر في كون أجزاء العلة الاتفاقية أقلية الاجتماع في أفراد النوع هو كون أجزاؤها عارضة غريبة على طبيعة المؤثر، فيندر اجتماعها على خلاف أجزاء العلة التامة الأكثرية الاجتماع لوجود المقتضي دائما في طبيعة المؤثر.

وهذا هو المرجّح الواقعي الذاتي لوجود الأثر، على خلاف العلة الاتفاقية الفاقدة لهذا المرجح.

ولو كان هناك مرجّح عرضي دائمي أو أكثري لرجع إلى المرجّح الذاتي؛ ضرورة رجوع كل ما بالعرض إلى ما بالذات.

وعليه لا معنى لفرض كون الاتفاقي أكثريا؛ لأن ذلك على خلاف طبيعة معناه وواقعه.

وينبغي الإشارة إلى أنه قد يتوهم من كثرة وقوع بعض الاتفاقيات بأنها أكثرية، فلا يكون فرق بين العلة الذاتية والاتفاقية، فمثلا مما شك فيه أن السواد للإنسان أمر اتفاقي، فالنوع الإنساني ليس علة تامة ولا مقتضياً له، ومع ذلك فإن الأسوَد في نوع الإنسان كثير، وعليه لاتكون الأكثرية دالة على ذاتية العلة بل تشمل الاتفاقي أيضا.

ويمكن دفع هذا التوهم من جهتين :

الأولى: من خلال التفريق بين الأكثري والكثير، فالأكثري عدد يشكل النسبة الأكبر من المجموع، أما الكثير فهو أعم من ذلك فكل أكثري كثير ولا عكس، فلعل كثير هو أقليّ بالنسبة إلى المجموع؛ فلو فرضنا أن سكان الأرض يبلغ مليار كلهم من البيض ما عدا خمسين مليون نسمة منهم لونهم أسود، فإن الخمسين مليون كثيرة، لكنها بالقياس إلى المليار ليست أكثرية بل أقلّية.

ولا مانع من حصول الكثرة في العلل الاتفاقية، غير أن المستحيل هو حصول الأكثرية فيها؛ لأنه يلزم خلاف الفرض كما سلف.

الثانيـة: إن الدائميـة والأكثريـة والاتفاقيـة التي تحصل بالمشـاهدة من الأمور النسـبية، بمعنى أن الأثـر الذي يكون دائمياً في شـخص قد يكـون أكثرياً بالنسـبة إلى صنفه، وما يكون أكثرياً بالنسبة إلى صنف قد يكون اتفاقياً بالنسبة إلى نوعه، مثال ذلك: السواد للإنسان الأسود أمر دائمي له وهو لسكان أفريقيا السوداء أكثري أما بالنسبة إلى سكان الأرض فهو أقلّي.

وعليه فصفة السـواد تكون ذاتية كما في الإنسـان الأسود وسـكان افريقيا السوداء وهي اتفاقية كما في عموم سكان الأرض.

ولذلـك قال الحكماء أنه لاينبغي أن يكون موضوع القضية التجريبية أعم مما تمت تجربته بل ينبغي أن يكون مقيداً بخصوصية المورد.

أما الإدعاء الثاني: وهو أن هذه القضية المشهورة استقرائية ومعلولة لحساب الاحتمالات وتراكـم القرائـن الاحتمالية فعلى عكس الواقع تماماً؛ لأنه لـو لم تكن قضية أن الصدفة لا تكون دائميـة ولا أكثريـة قضيـة مفـروغ عن ضرورتهـا في المرتبة السـابقة على التجربة كـما ذهب إليه الحكـماء، بـل كانت ممكنة كما يدعـي، فلا معنى لازدياد احتـمال العلية الذاتيـة للمؤثر بتراكم القرائـن الاحتمالية في قبال الصدفة مع تكرر المشـاهدة، لاحتمال كـون الصدفة أكثرية، فالواقع علـى خـلاف ما ادعاه تماماً، وأن الحق هـو أن تراكم القرائن الاحتماليـة في قبال الصدفة معلول لضرورة هذه القضية.

نعـم، يمكـن الاعتماد على تراكـم القرائن الاحتمالية بتكـرار المشـاهدة في تنقيح المقدمة الصغرويـة، أي في أن الأثـر دائمي أو أكثري - كما أشرنا إلى ذلك في الإنارة العقلية السـابقة - لأنه كلما ازداد عدد الجزئيات المجرّبة كلما اقتربنا نسـبياً من الأكثرية المطلقة المطلوبة في الواقع، وبالتالي يزداد اعتبار التجربة، إلى أن نصل إلى حدّ الاطمئنان بذلك، لا القطع الحقيقي.

وبنـاءً عـلى ذلـك فإن نظريـة تراكم القرائـن الاحتمالية للسـيد الصـدر، صالحة لإثبات الصغرى لا لإثبات الكبرى الثابتة بالضرورة العقلية.

حدود التجربة

موضوع التجربة يتمثل بالمحسوسات فحسب، فحدودها محدودة بحدود الحس، ولا ينبغي إعمالها في كشف ما وراء الطبيعة، بل إن التجريبيين لا يمكنهم الوصول بواسطة التجربة لكشف حقيقة الطبيعة، بل يعرفون بها ظواهرها فقط، المعبّر عنها بـ(الكيفيات المحسوسة) المنعكسة على الحواس الخمس. فالتجربة حينئذٍ قياس برهاني صغراه حسّية ثبتت بالحس وكبراه عقلية.

الفصل الثالث

العقل

للعقل إطلاقات متعددة: منها العقل الفلسفي والعقل العرفي، والعقل التراثي، والعقل المعرفي[1].

ويراد بالعقل الفلسفي: **«جوهر مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً المعبَّر عنه بالملائكة بلسان الشرع، وبالعقول بلسان الفلاسفة»**[2]

وأما العقل العرفي هو: **«العقل الاستقرائي الذي يلهج به العلمانيون عادة، المعتمد على الاستقراء أو على متبنيات العرف المشهورة»**.

وأما العقل التراثي فالمقصود به: **«التراث، الذي كثيراً ما يوجد في كلمات المفكّرين، من عرب وغيرهم، حينما يتحدثون عن العقل العربي أو العقل الغربي»** والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مر العصور.

وأما العقل المتخذ كأداة من أدوات المعرفة إنما هو العقل القياسي الأرسطي، وهو عبارة عن: **«قوة في النفس الإنسانية بها تستعد لاكتساب العلوم وإدراك الكليات)**[3]، وهذه القوة

(١) هناك تقسيمات عديدة للعقل غير التي ذكرناها، منها تقسيمهم له: بالعقل الهيولاني، والعقل الفعال، والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المطلق والعقل المستفاد وسوف نقوم بشرح هذه المصطلحات بدراسة أوسع أنشاء الله تعالى، وهناك تقسيمات عديده بلحاظات مختلفة أعرضنا عنها خشية الإطالة .

(٢) دستور العلماء ج٢، ص٢٣٥، والتعريفات ١٢٤ - ١٢٥، ومعجم مصطلحات المنطق مادة عقل .

(٣) نفس المصدر .

المدركة للكليات التي في الإنسان، وهي معنى التعقل الذي يمثل مرتبة من مراتب الإدراك وراء الحس والخيال والوهم، وبه يتميّز عن بقية الحيوانات».

وللعقــل بهذا المعنىٰ دور أســاسي في التصــورات والتصديقات، وبواسـطته يتم تكليف الإنســان ويخرج من القوة إلىٰ الفعل، في حركة تدريجية اسـتكمالية، فيميز أولاً الحق من الباطل، والصواب من الخطأ والخير من الشر، ثم يسير علىٰ جادة التكامل بأفعاله الاختيارية.

وينقســم العقل بالقسـمة الأولىٰ إلىٰ (**عقل نظري**) و (**عقل عملي**)، وهما قوتان عقليتان قائمتان بجوهر النفس الإنسانية المجردة.

لأن في النفس قوة تدرك من خلالها الحقائق والمعارف النظرية والعملية، وقوة يحصل من خلالها تدبير البدن، وقد اصطلح جملة من المحققين علىٰ تسمية القوة النظرية (بالعقل النظري) والقـوة العملية (بالعقل العملي)،يقول بهمنيار في التحصيل:(اعلم أنّ النفس الإنسـانية تقوىٰ عـلىٰ أدراك المعقـولات، وعـلىٰ التصرف في القـوىٰ البدنيـة، فبإحداهما تُقبل النفـس علىٰ مفيد الصـورة المعقولـة، وتسـمىٰ: عقـلاً نظريـاً، وبالأُخـرىٰ تقبل علىٰ البـدن وتتـصرف في قواها، وتسمىٰ: عقلاً عملياً؛ لأن بها تعمل النفس، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمالة فقط[(١)].

فالعقل النظري هو الذي يدرك القضايا النظرية الكلية والجزئية، القضايا الكلية يدركها بذاته، والجزئية يدركها بمعونة آلاته.

وينقســم العقل النظري إلىٰ (**عقل بسـيط**)، و (**عقل مركب**)، أما البسيط فهو المسمىٰ في مصطلـح القرآن الكريم بالفطرة، وهو المدرك للقضايا البديهية أو القريبة منها، وهو مشـترك بين عامة الناس، و (**العقل المركب**) وهو العقل المدرسي القادر علىٰ الاسـتدلال المركب وهو خاص بالعلماء.

أما العقل العملي فقد اختلف الحكماء بشأن مدركاته، فالمشهور بينهم أن مدركات العقل

(١) راجع الإلهيات للشيخ الرئيس ابن سينا، والتحصيل لبهمنيار ابن المرزبان .

العملي جزئية من قبيل: **هذا الفعل حسن، أو هذا الفعل قبيح.**

أما المدركات العملية الكلية من قبيل: **كل عدل حسن، أو كل ظلم قبيح**، من مدركات العقل النظري،

قال الشيخ الرئيس:

«فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي، وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات»[١].

والقضايا الجزئية العملية هي المحركة للإنسان، فتكون العلة القريبة للفعل الاختياري، ومن ذلك تُعرف علة تسميته بالعقل العملي؛ باعتباره مبدأ للعمل.

وهناك رأي غير مشهور يتبنّاه بعض المحققين مفاده: إن العقل العملي يدرك طبيعة القضايا العملية، مثل حسن العدل وقبح الظلم من حيث هي هي، لا من حيث هي كلية أو جزئية، فلذلك سُمّي عقلاً عملياً. أما من يدرك أن كل عدل حسن أو هذا العدل حسن، فهو العقل النظري[٢].

وفي الواقع، إن العقل العملي هو المدبر للقوة الحيوانية في الإنسان، ومنشأ للأفعال الاختيارية، وهو الذي يتعلق به المدح في معظم النصوص الشرعية (قرآنية أو روائية)، فهو المقصود أولاً وبالذات فيها؛ لأنه يدعو للعمل وامتثال الأوامر الشرعية والأحكام العقلية الضرورية.

تنبيه: إنَّ العقل النظري ترتبط به الحكمة النظرية والعملية، وذلك لأن الحكماء قسموا الحكمة إلى نظرية وعملية، قال الشيخ الرئيس في الإلهيات من الشفاءص٣ :

---

(١) كتاب النفس من الشفاء، ابن سينا: ص٢٨٥ .

(٢) وهذه وجهة نظر جديدة ومعتبرة، وليس عندي ترجيح لأحدهما على الآخر، وإن كان الرأي المشهور أولى بوصف العملي لكونه وصفاً للقضية ومحركاً وباعثاً على العمل في نفس الوقت، على خلاف الطبيعة الكلية للقضية العملية، حيث لا يمكنها تحريك الإنسان.

«إنّ العلوم الفلسفية تنقسم إلى النظرية والعملية، والنظرية تنقسم إلى الطبيعية والتعليمية والإلهية، والعملية إلى الخلقية والسياسية»

إذن لا ينبغي الخلط بين العقل النظري والعقل العملي من جهة، وبين الحكمة النظرية والحكمة العملية من جهةٍ أخرى؛ لأن الحكمة النظرية والعملية معا ترتبطان بالعقل النظري في الإنسان. أجل تختلف مدركات الحكمة النظرية عن العملية في أن الأخيرة تستلزم جرياً عمليا، بخلاف الأولى فأنها ليست كذلك .

روي عن الإمام الصادق عليه السلام: **«العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»**[1]، فالإنسان العاقل هو الذي يجري وفق مقتضيات العقل العملي، المنفعل عن العقل النظري وأحكامه الكلية، لا المنفعل عن القوى الحيوانية البدنية.

وظائف العقل

المقصود من العقل في هذا البحث هو العقل النظري المستعمل في العلوم، فتنقسم وظائفه بانقسام العلم إلى وظائف تصورية وتصديقية

ج. وظائف تصورية

١. **التجريد**: عملية ذهنية يسير فيها الذهن من الجزئيات والافراد إلى الكليات والاصناف ولعل هذا المعنى مأخوذ من المعنى اللغوي إذ التجريد لغةً معناه التخلص من الزوائد والإضافات[2]

بيان ذلك: إنّ التجريد هو الخطوة الأولى من درجات التعقل المتمثلة بتجريد المعاني عن ملابسات الزمان والمكان على سبيل عدم تعلق الإشارة الحسية بها وتدعى **(الشخص المعقول)**.

---

(١) أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبدالجبار، عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام. قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء ! تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل. أصول الكافي ج١، ص١١ .

(٢) معجم مصطلحات المنطق ص٦٣ .

فزيد الخارجي عندما يُدرَك بالحواس، يُتعقّل بعد ذلك بجميع صفاته المختصة به، فيكون شخصاً معقولاً، فهو شخص؛ لأنه يحتوي على جميع ما يُكوّن هويته الشخصية، وهو معقول؛ لأن هذه الصفات قد عقلت مجردة عن الزمان والمكان الخارجيين، فلا تتعلق به الإشارة الحسية في زمان معين، وكل شيء إذا قُطع عن الخارج يصير كلياً.

وبعبارة أوضح إذا لاحظ العقل عدة افراد مثل محمد وعلي وعمار، جردهم عن الخصوصيات والمشخصات الخارجية، وأستخرج قدرا جامعا بينهم يكون مفهوما كليا، وهذا المفهوم الكلي المنتزع بعد تجرد الافراد عن المشخصات هو المسمى بالإنسانية، ومثاله الفرق بين معنى البياض وبياض الحائط الخارجي، فالبياض الخارجي مربوط بجهة ومكان وزمان حسين، أما البياض كمعنى، فهو نفس بياض الحائط، ولكن بتجريده عن الزمان والمكان والجهة الحسية.

إن الشخص المعقول إذاً كلي، يقبل الانطباق على كثيرين، ولكن ليس له إلاَّ مصداق واحد في الأعيان؛ لأن المواصفات المشخصة ليست إلاَّ له. وهذه هي الوظيفة الأولى للعقل كما ذكرنا.

٢. **تمييز الذاتي عن العرضي وانتزاع المفاهيم الثانية الاعتبارية**: بعد مرتبة التجريد والصيرورة، ينقسم المعنى الكلي بانقسام أولي إلى ذاتي مقوم، وعرضي لاحق، وإنما يتمكن العقل من هذا التمييز بعد تكرر إدراكه للأفراد المعقولة والمقايسة بينها فيجد أن هناك نوعاً من المفاهيم لا يمكن تصور حقيقة الشيء قبل تصورها، ولا يمكن سلبها عنه، مع دوام صدقها بهذا النحو على كل أفراد النوع، مما يستلزم وجود مبدأ ذاتي لها في جميع الأفراد الجزئية يصحح هذا الصدق والانطباق؛ لأن الاتفاقي لا يكون دائمياً، وهذه هي المفاهيم الذاتية المقومة للأفراد الخارجية، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده الجزئية.

وأما النوع الآخر من المفاهيم، فهي تلحق الأفراد بعد تقومها، ويصح سلبها عنها، وهي المفاهيم العرضية وتفصيل هذه المباحث في مبحث الكليات الخمس من صناعة المنطق .

وعندما يميز العقل الذاتي عن العرضي، وينظر إلى الذاتي من حيث هو هو، يصير هذا الأخير مفهوماً أولياً (كلياً طبيعياً)، لنفس الماهيات والتي تمثل الحقائق المعقولة من الذوات الخارجية، وهي موضوعات القضايا الحقيقية، كالإنسان من حيث هو إنسان مثلاً.

وبعد ذلك عندما يلاحظ الماهية من حيث هي، مشروطة بالوجود الذهني، ينتزع منها المفاهيم الثانية المنطقية، كالجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاص، وإذا أخذها بلحاظ الوجود الخارجي، حيث تحكي عن أنحاء الوجودات الخارجية، انتزع منها المفاهيم الثانية الفلسفية، كالعلة والإمكان والوجوب.

إشارة عقلية

إن المفاهيم الماهوية الأولية للأفراد المعقولة، تحكي عن ذواتها وحقائقها المقومة لها من حيث هي هي، وإنما سميت بالأولية؛ لأنها المعروض الأول لسائر العوارض والأوصاف في الأحكام العقلية الكلية، وأول ما يتقرر في ظرف واقعية أيّ شيء من الموجودات الإمكانية.

وإذا لاحظها العقل من حيث هي هي بالنظرة الأولى، فلا يحمل عليها إلاّ ذاتها وذاتياتها المقومة لها، وهي بهذا اللحاظ لا يحمل عليها الوجود أو العدم، وإنما يعرضها الوجود الخارجي، فتكون مصداقاً خارجياً، كما يعرضها الوجود الذهني فتكون مفهوماً ذهنياً.

وبما أن العارض لا يبطل المعروض ولا يبدله، فتكون الماهية محفوظة بعينها في الوجودين الذهني والخارجي، وعندها تثبت المطابقة بين الماهيات الذهنية والخارجية، وينقطع دابر السفسطة.

هذا كله، بناءً على ما هو المشهور المحقق بين جمهور الفلاسفة المشائيّن والإشراقيين، من أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وكون الماهية هي الموضوع الأول وبالذات للأحكام العقلية الكلية.

وأما بناءً على ما ذهب إليه الملا صدرا، من أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وكون الماهية

من عوارض الوجود المتأصل، فلا معنى لانحفاظ الماهية في الوجودين، ولا سبيل لإثبات المطابقة الحقيقية بين الذهن والخارج.

٣. التصنيف والتحليل والتأليف والتركيب[١]:

التصنيف هو عبارة عن توحيد الكثير، فيتم إدراج العناوين المتكثرة تحت عنوان كلي واحد، كتصنيف المكتبات بحركة صعودية، من الأسفل إلى الأعلى، أو كتصنيف الأشياء تحت مقولتي الجوهر والعرض، والتي صنفها المعلم الأول (أرسطو) .

والتحليل: لغة: فصل الشيء عن الشيء الآخر، أو قل إعادة الشيء إلى عناصره الأولى، وبعبارة أكثر وضوحاً هو عبارة عن تفكيك عقلي من الداخل، فهو تكثير الواحد ولا بأس بتسميته (تكثير تفكيكي)، ومثاله تحليل الإنسان، فيقال: إنه جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق

والفرق بين التصنيف والتحليل واضح جداً، فإن عمليتي التصنيف والتحليل أشبه ببناء مخروطي، فالتصنيف يبدأ من قاعدة المخروط حتى يصل إلى رأسه، فيجمع المختلفات تحت مفهوم واحد، والتحليل يبدأ من رأس المخروط ثم يحلل أوقل (يفكك) الأشياء شيئاً فشيئاً حتى ينتهي إلى قاعدته

والتأليف: هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعض أجزائها نسبة في التقدم والتأخر إلى البعض الاخر

وأما التركيب: فهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، وليس لبعض أجزائها نسبة في التقدم والتأخر إلى البعض الآخر، فهو نحو آخر من التكثير يسمى بالتكثير الإضافي، بإضافة قيود لمعنى واحد فيتكثر، ولكن هذا التكثير يكون في الأقسام، واما في المقسم (بالفتح) فيتخصص؛ لأن الشيء إذا كثرت قيوده قل وجود، فلو أضفت إلى

(١) لمزيد من الاطلاع راجع دستور العلماء ج١،ص١٨٢و١٨٩، ومعجم مصطلحات المنطق والتعريفات للجرجاني، ما يخص هذه المطالب .

الحيوان(المقسَم) قيد الناطق، يصير إنساناً، ثم إذا أضفت إلى الحيوان قيد صاهل يصير فرساً، وهكذا كلما أضفت قيداً إلى المعنى العام (المقسَم) يقل ويتخصص، وكلما كثرت القيود تكثَّر هذا المعنى العام الواحد في الأقسام، ويطلق أيضاً على هذا القسم من التكثير بـ(التقسيم المنطقي)

ولابد في القسمة المنطقية (من فرض جهة واحدة جامعة في المقسم تشترك فيها الأقسام لأن القسمة هي ضم قيود متخالفة لأمر جامع لإحداث أقسام وبسببها يصحّ الحمل بين المقسم والأقسام على وجهٍ يكون لكلّ قسم جهةٌ تباين جهة القسم الاخر، وإلّا لما صحت القسمة وفرض الأقسام

وتلك الجهة الجامعة، إما أن تكون مقوّمة للأقسام أي داخلة في حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً، وإما أن تكون خارجة عنها[١]

وتفصيل الكلام موكول إلى فن المنطق

وأعلم أنّ صنعتي التحليل والتركيب كالمتعاكستين، فأنّ التحليل تفصيل الأجزاء التي للمعرِف أو الحجة وتفريقها، والتركيب تركيبها وجمعها، فإذا أخذنا من المجموع وانتهينا إلى الأجزاء كان تحليلا، وأن اخذنا من الأجزاء وانتهينا إلى المجموع كان تركيبا[٢]

وتفصيل هذا الكلام لا يحتمله هذا المختصر، وإن أردت التفصيل فراجع مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي في مبحث التركيب والتحليل[٣]

د. وظائف تصديقية

وهي الأحكام – كما ذكرنا في السابق – فهي من اختصاص العقل، فهو الحاكم المطلق،

---

(١) رسالة في التصور والتصديق للملا صدرا ص٧ .

(٢) مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي،ص٣٢٨ .

(٣) لقد كتبت الكثير من الكتب والرسائل حول موضوع التركيب والتحليل، وهو مبحث مهم جدير بالاعتناء، ولذا ترى المعلم الثاني (الفارابي) له كتابا في التحليل .

إما بنفسه أو بالاستعانة بالأدوات المعرفية المختلفة،ومعنىٰ كونه حاكماً أي مدركاً ومصدقاً، لا آمراً أوناهياً .

وينبغي أن يعلم، بأن الفقهاء (رضوان الله عليهم) عندما يقولون إن العقل ليس بحاكم، فذلك بمعنىٰ أنه ليس بمولىٰ ينشأ؛ لأن المولىٰ هو من يثيب أو يعاقب علىٰ الأمر والنهي.

صحيح أن العقل يحكم بوجوب إطاعة الله عز وجلّ،بمعني تصديقه بذلك، لكنه مع ذلك لا يرتب العقوبة مع المخالفة، فتبين أن لفظ الحكم ما هو إلاّ اشتراك لفظي بين الحكم الفقهي والحكم المنطقي التصديقي، فحكم العقل كاشف إرشادي لا مولوي إنشائي.

ويتفاوت حكم العقل بتفاوت طبيعة المحكوم عليه، فالقضية إما حملية أو شرطية، وإذا كانت حملية فيحكم بثبوت شيء لشيء، وإذا كانت شرطية فيحكم بتوقف شيء علىٰ شيء، اتصالاً كما في المتصلة، أو انفصالاً وتعانداً كما في المنفصلة.

وهذا التقسيم بلحاظ انقسام المحكوم عليه.

ويوجد تقسيم آخر بلحاظ أصناف القضايا من حيث تعلق أنحاء التصديق بها

فهناك قضايا يقينية وقضايا ظنية، والحكم القطعي يكون في القضايا اليقينية البرهانية التي لا تحتمل وقوع طرف النقيض.

أما الحكم الظني فيتعلق بالقضايا المظنونة التي تحتمل وقوع نقيضها

ومزيد الكلام عن وظائف العقل في صناعة المنطق.

الفصل الرابع

القلب

قبـل الولـوج في مباحـث القلب، لابد مـن التعرف على أنحـاء التعليم المـدرسي كما في صناعة البرهان، فالتعليم على ثلاثة أنحاء:

التعليم التلقيني، والتعليم التفهيمي، والتعليم التفكيري.

(التعليم التلقيني): هو مثل تحفيظ القرآن للأطفال؛ إذ أن الطفل لا يكاد يفهم ما يُلقى عليه، بل يحفظ فقط، وهذا النحو هو أدنى مستويات التعليم.

أما **(التعليم التفهيمي)**: فهو أعلى مسـتوى من الأول، إذ يستدل فيه المعلم للمتعلم على ثبوت المطلوب.

ثـم الأرقى منهما على الإطلاق، وهـو **(التعليم التفكيري)**، كما عند الحكماء والفلاسـفة والفقهاء، الذين إذا أعمل أحدهم فكره استطاع الوصول لاستنباط أفكار ونظريات خاصة به دون الاعتماد على معلم.

ولكن هناك من قال بوجود طريقٍ معرفي مغاير لهذه الأنحاء الثلاثة أطلق عليه الإشراق والإلهام[1]، **وأداته القلب**

---

(١) اعلـم أن ميـل أهـل التصوف إلى العلـوم الإلهامية دون التعليميـة؛ لذلك لم يحرصوا على دراسـة وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا إن الطريق هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها... الخ. انظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي: ج٣، ص٢١.

فعند هؤلاء أن العلم في داخل الإنسان، لا ينبغي له استجداؤه من الخارج[1]. فإن الله قد أغنى الإنسان بالعلم، لكنه عندما جاء إلى عالم الدنيا، حُجبَ عنه، فلابد من عودةٍ يهتك بها حجاب الجهل. والطريق الموصل للعلم يكون برفع الحجب المانعة عن تجلي الحقائق في نفس الإنسان.

وهناك طريقان لا ثالث لهما لتحقيق هذه الغاية، هما الرياضة والشيخ. فقلب الإنسان في أدبياتهم كالمرآة التي تحتاج - لكي تعكس صور الحقائق - إلى ثلاثة أشياء.

الأول: صيقلية المرآة التي تعبّر عن استعداد وشأنية عكس الصور.

الثاني: أن تكون المرآة صافية لا تشوبها كدورة تحجب مصدر النور.

الثالث: محاذاة هذه المرآة لمنشأ النور[2].

وكل ذلك مستند ومرهون باستعداد الإنسان، ومدى قابلياته واستعداده، لا سيّما الجوهر السليم، فالحديد ليس له قابلية عكس النور؛ لفقدانه شأنية الاراءة. أما التصفية ورفع الحجب فتحصل بالارتياض والسلوك على خلاف الطبيعة البشرية الحيوانية، والتجافي عن شأنية العجماوات التي منشؤها تعلق النفس بالدنيا. فيصير الإنسان ملكوتياً إلهياً.

أما الشيخ[3] فلابد من وجوده، وهو الذي يوجه مرآة قلب السالك إلى منبع النور؛

(١) قال السهروردي واصفاً ما كتبه في حكمة الإشراق: **ولم يحصل لي أولًا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر** (أي بالذوق والكشف، لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات)، **ثم بعد حصوله لي بالذوق والكشف طلبت الحجة** (أي البرهان بالفكر عليه) **حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشكّكني فيه مشكك؛ لأن حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان، ليمكن أن يتشكك فيه بما يورده**. شرح حكمة الإشراق سهروردي، محمود بن مسعود كازورين (قطب الدين شيرازي): ص١٤، وما بين المعقوفتين للشارح.

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي: ج٣، ص١٥ - ١٦.

(٣) ذكر الغزالي في الإحياء أن السالكين أربعة أقسام: سالك مجرد، ومجذوب مجرد، وسالك متدارك بالجذبة، ومجذوب متدارك بالسلوك، والقسم الرابع هو الذي وصفه بالمقام الأكمل في المشيخة، ثم ذكر صفاته. (انظر إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي: ج٥، ص٧٨ - ٧٩).

وذلك بإعمال ولايته التكوينية[١] على مرآة قلب السالك.

حجية أداة القلب

لا شك في إمكان وجود هذه القناة كأداة من أدوات المعرفة؛ لأن حصر قنوات المعرفة استقرائي.

وهناك ما يشير إليها، كإلهامات الأولياء والمنامات الصادقة والحدس.

وسوف يأتي الكلام في حجية هذا الطريق ودائرة امتداده، في البحث عن المدرسة الصوفية،ولكن نقول هنا باختصار:

إن الدليل مطية العاقل، فلابد من الحجة على المدعيات، وإلاّ اختلطت المقاييس وضاعت الموازين. وهناك ميزان عام عند المجتمع البشري يمثل شبكة التفاهم التي يتم على أساسها الرد والقبول تتمثّل بالبرهان، فالطريق المزبور طريق ذوقي ذاتي لا صناعي، وملاك البرهانية تكمن في صناعية الطريق وكونه قابلاً للتعميم والنقل إلى الغير، أما الإلهامات والإشراقات في القلب فهي لا تتعدى قلب صاحبها، توصَّل إليها لمؤهلات خاصة جداً ونفيسة، من الصعب استجماعها لكل أحد.

إن طريق السلوك والرياضة متفق عليه من جانب الأنبياء والحكماء، فالحكماء يعتبرونه طريقاً إعدادياً للمعرفة والتفكير، وليس مغنياً عن التفكير والكسب.

لذلك ترى أن كل الحكماء ليسوا منفكين عن كتب أخلاقية سطروها بأقلامهم، بل منهم من كتب في مقامات العرفاء وأحوال الأولياء كابن سينا والمحقق الطوسي[٢].

---

(١) «فالمريد الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه وتأدب بآدابه، يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد، كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقى باطن المريد ويكون مقال الشيخ مستودع نفائس الحال، وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد بواسطة الصحبة وسماع المقال، ولا يكون هذا إلاّ لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه، وفنى في الشيخ بترك اختيار نفسه». إحياء علوم الدين أبو حامد الغزالي: ج٥، ص٨٢.

(٢) الخواجة نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي الفيلسوف المحقق والعالم المدقق، فخر العلماء وزين الحكماء، علّامة

وسوف نتعرض بتفصيل أكثر لهذه الأداة المعرفية في البحث حول المدرسة الصوفية.

عـصره وفريـد دهره، قال عنه جورج طرابيشي متكلم وفلكي ورياضي، ولد في طوس ١١ جمادي الأول ٥٩٧ه (١٨ شـباط ١٢٠١م) وتوفي في بغداد في ١٨ ذي الحجة ٦٧٢ه (٢٦ كانون الثاني ١٢٧٤ ودفن بجوار الإمامين الكاظمين عليهما السـلام من جهة النسـاء الآن، وقد أوصى أن يكتب على قبره الآية الكريمة: ﴿وَكَلْبُهُم بَٰسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ﴾ الكهف:١٨، وهي فعلاً موجودة الآن، وهو الذي حقن دماء المسـلمين عند هجوم المغول بحنكته السياسـية، وبعد ذلك ألحقه هولاكو بخدمته وجعله مستشـاره وأستصحبه معه عندما هاجم بغداد، وقد أستفاد الخواجة من نفوذه فأقنعه ببناء مرصد مراغة الكبير في أذربيجان

كان المحقق الطوسي واسع الاطلاع وعميق الثقافة، لم يترك مادة إلا وطرقها، وكتب في العربية والفارسية ووضع شرحاً على كتاب الإشـارات لابن سـينا، وتجريد الاعتقـاد وغيرها، ومن أبـرز تلاميذه العلامة الحـلي الذي شرح كتبه، وكمال الدين البحراني، وأفضل الدين الكاشـاني. (معجم الفلاسـفة ص٤١٥) والموسـوعة الفلسفية للحفني ص٢٧٩، وموسوعة أعلام الفلسفة إعداد الأستاذ زوني إيلي ألفا ترجمة د. جورج نخل ج٢ ص٦٦ .

الفصل الخامس

الوحي

الوحي قناة إلهية سماوية خاصة، مصدرها المبدأ الأول - سبحانه وتعالى - ومتعلقها الإنسان الكامل المتمثل في الأنبياء(عليهم السلام) المتضمن لسلسلة من المعارف الاعتقادية والأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، من أجل هداية الإنسان، وإخراجه من الظلمات إلى النور.

حقيقة الوحي: الوحي له إطلاقات كثيرة، وهو في أصل اللغة: الإعلام الخفي،[1] والشاهد عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[2]

وقد جاء في القرآن بعدة معاني تخصص هذا المعنى منها معنى (الأمر) كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[3].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[4].

---

(١) الوحي، أصله في لغة العرب: إعلام في خفاء، ولذلك صار وحياً (مجمع البحرين، الشيخ الطريحي: ج٤، ص٤٧٨) و(لسان العرب، لابن منظور: ج٥، ص٣٨١).

(٢) سورة الشورى: ٥١

(٣) سورة فصلت: ١٢.

(٤) سورة النحل: ٦٨.

وهناك معنى عام للوحي يمكن أن يكون لكل إنسان، وهو: الباعث على الفعل والترك، فتكون المخاطبة فيه لقلب الإنسان، كما في قوله تعالى لأم موسى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[1].

أما المعنى الخاص للوحي والمقصود هنا فهو المتمثل في وحي الأنبياء عليهم السلام وهو عبارة عن: (**الإنباء والتكليف والتشريع بإعطاء النبي مهمة خاصة، وتكليفه بإبلاغها للعباد**) وهي متواجدة بين أيدينا في صورة نصوص دينية متعددة في القرآن الكريم والروايات الشريفة عن المعصوم عليه السلام.

والوحي بهذا المعنى الأخير خاص بالأنبياء عليهم السلام دون غيرهم من أفراد البشر، وبهذا يمتاز عن سائر الأدوات المعرفية الأخرى المتاحة لسائر أفراد البشر كالعقل والحس والإشراق، بل هو مختص بأصحاب النفوس القدسية.

وهذا النحو من المعرفة الإلهية لا يمكن اكتسابه بالجد والاجتهاد، حتى لأصحاب تلك النفوس المقدسة، وإنما قدسية جوهرهم كانت سبباً إعدادياً لاختصاصهم بالوحي دون غيرهم، من غير اكتساب، بل منّة من الله تعالى وفضل بمقتضى جوده وحكمته وعنايته الأزلية.

ولذا فقد ورد في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[2].

فقوله تعالى: ﴿مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بالاكتساب.

وتوسيط تلك النفوس الكاملة بين الخالق والمخلوقين يقتضي عصمتها في مقام التلقي والحفظ والتبليغ، لكي يتحقق الغرض من الهداية الإلهية للناس، فهذه العصمة من خصائصهم عليهم السلام دون غيرهم.

والجدير بالذكر أن المعرفة والتعلم عن طريق الوحي بهذا المعنى أمر خارق للعادة، ولا

(١) سورة القصص: ١٠.

(٢) سورة النساء: ١١٣.

يجـري المجـرى المعرفي في التعليم والتعلم المدرسي؛ أي عن طريق الكتاب والمعلم، فالنبي كتابه الوجود ومعلمه هو الحق سـبحانه وتعالى، ومن أجل ذلك كان إدّعاء حصول الوحي للإنسان يحتاج إلى الإتيان بأمر خارق للعادة أيضاً في مقام القول والفعل ليثبت به اختصاصه بهذه القناة المعرفيـة الخارقـة للعادة، وهذا الأمر هو المعجزة القولية أو الفعلية التي يجريها الباري تعالى على أيـدي أنبيائـه عليهم السلام في مقام التحدي، بحيث لا يمكن اكتسـابها ولا معارضتهـا؛ ولذلك كانت المعجزة من خصائص الأنبياء عليهم السلام.

وسـوف نتعـرض للمزيد من التفاصيل عـن الوحي في بحثنا حول المـدارس الأخبارية والكلاميـة، ولكـن ينبغي التنبه لوجـود فارقٍ جوهري بـين الوحي - كقنـاة معرفية معصومة خاصـة بالأنبيـاء عليهم السلام، كـما أثبت ذلك البرهـان العقلي - وبين المدرسـة الأخبارية المنسـوبة إلى الوحي التي اعتمدت على النقل بفهمها العرفي للنصوص الدينية الموجودة في الكتاب والسنة كأداة معرفية وحيدة لكشـف الواقع كما سـيأتي ذكره إن شـاء الله تعالى،فالأولى أن تسـمى هذه الأداة المعرفية بالنسبة لنا بالنقل ،لا الوحي الخاص بالأنبياءعليهم السلام.

المقصد الثالث

المدارس المعرفية

وفيه مدخل وستة فصول

الفصل الأول: المدرسة التجريبية

الفصل الثاني: المدرسة الأخبارية

الفصل الثالث: المدرسة الكلامية

الفصل الرابع: المدرسة الصوفية العرفانية

الفصل الخامس: المدارس التلفيقية

الفصل السادس: المدرسة العقلية البرهانية

المدخل

سبق وأن أشرنا في البحث السابق إلى أن الاختلاف في أدوات المعرفة المستعملة في كشف الواقع أدى إلى ظهور اتجاهات معرفية مختلفة، انبثقت عنها مدارس معرفية خمس، دار بينها صراع مرير على مرّ التاريخ، وإلى يومنا هذا.

ومنشأ هذا الصراع، وإن كان هو الاختلاف في المنهج المعرفي كما ذكرنا، ولكن حقيقة الصراع كانت بسبب ما ترتب على هذا الاختلاف من الرؤى الكونية والأيديولوجيات المتباينة، بل المتقابلة في كثير من الأحيان، كما سنشير إليها في فصول هذا الباب، وهذا الصراع سوف يستمر ويتصاعد مادام المتصارعون غافلين عن منشأ هذا الصراع - وهو الاختلاف المعرفي - ولا يمكن حسم هذا الصراع أو تخفيف حدته إلاّ بالرجوع إلى تحرير محل النزاع الأصلي بالبحث العلمي الموضوعي عن حجية أدوات المعرفة ودائرة حجيتها ومدى ارتباط بعضها ببعض، بحيث ينتهي البحث إلى اعتماد ميزان مشترك وواضح يُرجَع إليه في البحوث والمناظرات العقائدية والفكرية.

الفصل الأول

المدرسة التجريبية

وهي المدرسة التي اعتمدت على التجربة الحسية كأداة معرفية وحيدة في كشف الواقع والتعرف على الظواهر الكونية، واستبعدت بالكلية كل ما لا يمكن مشاهدته أو إخضاعه للتجربة.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا :

«الإنسان لما اعتاد أن يدرك الأشياء بالحس، صار يعتقد أن ما لا يدركه حساً لا حقيقة له».

وقال أيضاً:

«والعقل لأنه يشاهد الأجسام الطبيعية ويرى أفعال الطبيعة فيها ظاهرة وفعل النفس أخفى من الطبيعة؛ لأنها أشد تجرداً من الطبيعة، وكذلك فعل العقل أشد تجرداً منهما - فكل ما هو أظهر فعلا في الأجسام - (عند هؤلاء) فأنه بوجوده أوثق عندهم، وأن الحقيقة (عند الحسيين التجريبيين) إنّما هي للجسم المحسوس لأن الحس يدركه»[1]

فمع بداية القرن السابع عشر الميلادي، وبعد انقضاء عصر النهضة في الغرب - الذي وجه انتقادات قاسية للمنطق الأرسطي والفلسفة الميتافيزيقية، إنطلاقاً من بطلان بعض النظريات الطبيعية القديمة - ظهر فرنسيس بيكون[2] في بريطانيا فكرّس كل جهوده في نقض المنطق العقلي

---

(١) التعليقات للشيخ الرئيس ابن سينا ص٣١، وما بين القوسين تعليقةٌ منّا .

(٢) فرنسيس بيكون فيلسوف إنكليزي ولد في ستراند على مقربة من لندن في ٢٢ كانون الثاني سنة ١٥٦١م - وتوفي

وطريقة التعليم المدرسي الأرسطي، وسعىٰ في ترسيخ المنهج الحسي التجريبي، وطرحه كبديل للمنهج العقلي الميتافيزيقي علىٰ جميع المستويات، فقام بتغيير طريقة التعليم والبحث العلمي القديم القائم علىٰ البحث عن حقائق الأشياء وعللها القصوىٰ للوصول إلىٰ ما وراء الطبيعة من أجل بناء الرؤية الكونية الفلسفية الشاملة، إلىٰ البحث عن ظواهر الأشياء وكيفياتها المحسوسة لا غير، بهدف تسخير الطبيعة لمنفعة الإنسان والتسلط عليها في هذه الحياة الدنيا،مدعياً في ذلك أن الطريق القديم عقيم لا فائدة من ورائه، وأنه قد أضاع واستنفد الكثير من عمر البشرية في البحوث الغيبية الميتافيزيقية التي لا طائل من ورائها، فكانت النتيجة هي ترك التوجه إلىٰ عالم الطبيعة، مما أدىٰ إلىٰ التخلف المادي للبشرية.

أما الطريق الثاني - وهو الطريق الجديد بحسب نظره - فهو الطريق العلمي النافع الذي أدىٰ وسيؤدي إلىٰ تقدم الإنسان وتطوره العلمي والتكنولوجي.

وفي ضوء معطيات هذه المدرسة، لا ينبغي لنا في محافلنا العلمية أن نبحث عن حقائق الأشياء وهل هي واجبة أو ممكنة أو أنها جوهر أو عرض أو تنتمي إلىٰ أيّ مقولة من المقولات العالية؛ لأنه بحث عقيم وغير نافع، بل نبحث عن طبيعة الظواهر المادية المحسوسة لنا وعن عللها القريبة منا لا

في لندن في٩ نيسان ١٦٢٦م، وضع دائرة معارف واسعة بنيت علىٰ أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي ورمت في التحليل الأخير إلىٰ وضع الطبيعة في خدمة الإنسان عارض بثقافته المعرفة السكولائية للعصر الوسيط وأعمل فيها يد الهدم قبل أن يضع الجزء البناء من إنتاجه كان والده نيقولا بيكون حامل أختام الملكة أليزابيت وكانت أمة (آنا كوك) وقيل (لادي بيكون) مثقفة للغاية وتقية أيضاً للغاية، وقد أخذ عنها علىٰ الأرجح حبه الفطري للمعرفة، وعلىٰ كل حال فإنّ أمه هي التي غذت في نفسه ميله إلىٰ الدراسة، وقد مكنه منصب والده من المشاركة في السياسة، ومن خلال هاتين العاطفتين الجامحتين انطبعت في نفسه فكرتين: حب المعرفة وحب السلطة، وكان من أقوىٰ المتمردين علىٰ التقاليد الافلاطونية والأرسطيّة وحاول من نواحٍ كثيرة أن يحيي فلسفة مادية قريبة من مادية (ديموقريطس - الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وهو مؤسس النظرية الذرية)، وقد زعم انّ المنطق الأرسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف، وجعل العلم الطبيعي في الصف الأول من العلوم وقال: إنّ الطبيعة تؤثر علىٰ الفكر البشري بشعاع مستقيم، وهكذا فقد كان بيكون من أوائل الفلاسفة الحسيين الذين يرون الحس والتجربة أساس المعرفة، وقد تأثر به كثير ممن جاءوا بعده، مثل جون لوك وغيره،لمزيد من الاطلاع علىٰ حياة بيكون راجع معجم الفلاسفة ص٢٢٦، لجورج والموسوعة الفلسفية ص١٢٨، ونفس العنوان لعلماء السوفيت بأشراف م روزنتال .

البعيدة عنا، وذلك لأجل تسخيرها لمصلحة الإنسان الدنيوية في جلب النفع أو دفع الضرر.

وبناءاً على ذلك فقد قام فرنسيس بيكون هذا بإلغاء المنهج العقلي البرهاني، واستبدله بالمنهج الحسي التجريبي الاستقرائي.

ونحن هنا ننقل عنه مقتطفات من كلامه في نقد المنهج العقلي الأرسطي كما نقله عنه الدكتور يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة؛ لنرى مدى التحول الكبير والعميق الذي أحدثه هذا الرجل في مجال التربية والتعليم والبحث العلمي، إذ مازالت آثاره طاغية على المحافل العلمية، ولا سيّما المدارس والجامعات في الشرق والغرب.

قال بيكون:

«لأجل تكوين العقل الجديد لابد من منطق جديد يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق، وكان المعول على النظر العقلي، فلم يتقدم العلم».

ثم قال:

«إن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، وإذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم في تمييزات لا طائل تحتها»[1].

ثم تحدث بعد ذلك عن الأوهام العقلية الأربعة، وهي أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح، ثم قال:

«فليست الأصنام (الأوهام العقلية) أغاليط استدلالية كالتي يذكرها أرسطو، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطأ في فهم الحقيقة»[2].

وهذا تشكيك صريح موجه إلى العقل النظري واتهام له بالعجز عن كشف الواقع لنقص ذاتي فيه.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص٤٧.

(٢) نفس المصدر: ص٤٨.

وقال أيضاً عن المنهج الاستقرائي:

«هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسة؛ لأن تصور العلم قد تغير، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظرياً بحتاً، أما العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبين في الظواهر المتعددة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها بغية أن يوجدها بالإرادة أي أن يؤلف فنوناً علمية»[1].

وواضح من كلامه أنه يدعي إننا عندما نبحث عن الطائر - مثلاً - فإننا لا نبحث عن اندراجه تحت أيّ مقولة جنسية أو نوع متوسط أو سافل، وعن علل وجوده القصوى، بل نبحث عن ظاهر تركيب جسمه من الأجنحة والذيل مثلاً وعن علل طيرانه، بهدف التمكن من صنع شيء مثله كالطائرة لننتفع بها في تنقلاتنا السريعة في هذه الحياة.

ثم يختم كلامه بقوله:

«ولا سبيل إلى اكتشاف الصور سوى التجربة، أي التوجه إلى الطبيعة نفسها؛ إذ ليس يتسنى لنا التحكم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلاّ بالخضوع لها أولاً»[2].

وهو هنا يصرح بطريقة التعليم والتعلم الجديدة من حيث المنهج والغاية.

ثم جاء من بعده المفكر الإنجليزي (جون لوك)[3] الذي كان أكثر تطرفاً في نقد القياس

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص٤٨.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص٤٩.

(٣) جون لوك :فيلسوف أنكليزي ومنظر سياسي ولد (سنة١٦٣٢م - ١٠٤٥هـ وتوفي١٧٠٤م - ١١١٥هـ)، ولد في عائلة بروتستانتية ومن أب يعمل في القانون، وقد بزغ في عصر فلسفي زاخر بمفاهيم (ديكارت)، والمعروف أن مؤسس المذهب الحسي هو جون لوك، ولكن الحق ما ذكرناه من أنّ أول من وضع أساسه هو الفيلسوف فرنسيس بيكون المتقدم الذكر، ولجون لوك نظريات بثها في كتابه (مقالة في التفكير الإنساني)، أو (مقال في الفهم البشري)، الذي حاول فيه إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحس، وقد شاعت هذه النظرية في أوربا وانتهت إلى فلسفات خطرة جداً كفلسفة (باركلي وديفيد هيوم)،كما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

من مؤلفاته: رسائل حول التسامح، ومقالة في الحكم المدني، ومقالة حول الإدراك الإنساني أو كما تقدم اسمه، وغيرها من الكتب المهمة راجع موسوعة أعلام الفلسفة ج٢ ص٣٧٩ ، لزوني إيلي ألفا، ومعجم الفلاسفة ص٥٩٨، والموسوعة الفلسفة ص٣٩٩ لعبد المنعم الحنفي، إلاّ أن الحنفي أورد أسمه هكذا (يوحنا لوك) بدل

الأرسطي والمعاني البديهية المبني عليها، وأكثر دفاعاً عن المنهج الحسي التجريبي، حيث أودع كل ذلك في كتابه الشهير (**محاولة في الفهم الإنساني**).

قال جون لوك في انتقاده الساخر للقياس الأرسطي معتمداً على نفس القياس الأرسطي الاستثنائي:

«لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألا يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالفعل»[١]، ثم قال: **«ولكن الله لم يكن ضنيناً بمواهبه على البشر إلى حد أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة»**[٢] وأضاف أيضاً: **«إن قواعد القياس ليست هي التي تعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج وفي زيادة معارفنا»**[٣].

ثم يقول في نفي المعاني الغريزية البديهية:

«لو كانت المبادئ التي يذكرونها غريزية، للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلين من الناس حتى من بين المثقفين يعرفون المبادئ النظرية، مثل مبدأ الذاتية (أي أن الشيء هو نفسه) ومبدأ عدم التناقض، وما الفائدة من هذه المبادئ؟»

لكي نحكم بأن الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنى الحلو والمر فنرى فوراً عدم الملائمة بينهما دون الالتجاء إلى المبدأ القائل (يمتنع أن يكون الشيء غير نفسه)[٤].

وقد علّق الدكتور يوسف كرم على مقالات جون لوك بقوله:

«إن بضاعته الفلسفية ضئيلة سطحية، وأسلوبه يبين عن شيء كثير من السذاجة، ومن

جون، ولكنه اشتباه منه لأنّ أغلب الذين ترجموا له قالوا جون، والأمر سهلٌ.

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص١٤٣.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص١٤٣.

(٣) نفس المصدر: ص١٤٢.

(٤) نفس المصدر: ص١٤٤.

شواهد ذلك إنه يكثر من التحليل ويسهب في تفصيل الأمثلة، كأنها المقصودة بالذات، ويسخر مما لا يعرف»[1].

وقد نقلنا هذا الكلام عن هذا الرجل ليتبين لنا مدى جهله بمبادئ المنطق وأصول الاستدلال، ولنعرف إلى أيّ مدى تم ابتذال استعمال لقب (الفيلسوف) في الغرب.

إن هذا المنهج التجريبي، والتوجه العلمي المادي قد طغى بعد ذلك على الفكر الغربي ثم تعداه إلى الفكر الشرقي أيضاً حتى يومنا هذا، وكانت له الغلبة والهيمنة على جميع المدارس والجامعات والمحافل العلمية، مما أدى إلى انحسار الفلسفة الميتافيزيقية، وانحطاط العلوم الإنسانية.

نقد المذهب التجريبي

هناك عدة إشكالات واردة على المذهب التجريبي منها:

أولاً: إن التجربة والمنطق الاستقرائي ليسا من إبداعات بيكون وأصحابه، بل الاستقراء من أجزاء المنطق الصوري الأرسطي، والتجربة من مبادئ البرهان الأرسطي منذ نشوئه قبل الميلاد، وهذا يكشف عن عدم معرفة هؤلاء حتى بالمعالم العامة الأولية للمنطق الأرسطي، وليس ذلك بمستغرب ولا ببعيد عمن فشل في إتمام دراسته الجامعية في المنطق والفلسفة.

قال الدكتور يوسف كرم عند تعرضه لشخصية (بيكون):

«دخل جامعة كمبردج في الثالثة عشرة وخرج منها بعد ثلاث سنة[2]**دون أن يحصل على إجازة علمية، وفي نفسه ازدراء لما كان يدرس فيها من علوم على مذهب أرسطو»**[3].

---

(١) نفس المصدر: ص١٤٣.

(٢) هكذا ورد في المصدر، ولعل (عشر) سقطت من العبارة.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص٤٤.

والظاهر أن ازدراء هذا الشاب اليافع لمنطق أرسطو[1] ليس إلاّ لازدرائه الدين والكنيسة حيث كان يظن أنهما مبنيّان على المنطق الأرسطي، ولا أدري كيف يمكن لمثل هذا الرجل أن ينصّب نفسه منظّراً للنظام التعليمي الجديد؟!

ثانياً: قد تبين في المنطق الصوري وصناعة البرهان أن الاستقراء لا يفيد العلم اليقيني، كما أن التجربة وإن أفادت العلم اليقيني ولكنه مقيد بمراعاة شرائط التجربة الكثيرة، حتى لا يكون الأثر أخص من طبيعة المؤثر - كما مرَّ سابقاً - وعلى كل حال فالتجربة لا ترقى إلى مستوى البراهين العقلية المحضّة.

ثالثاً: إن أصول التجربة وحجيتها - بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام البحث العلمي - مبتنية على أصول عقلية محضة غير مجرّبة ولا محسوسة، كامتناع اجتماع النقيضين، وأصل العلّية - بمعنى أن لكل أثر حادث علة مؤثرة - وأن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً.

أما استنادها إلى الأصل الأول، فلأنه لو أمكن اجتماع النقيضين لأمكن أن تكون نتائج التجربة صواباً وخطأً في نفس الوقت.

وأما استنادها إلى الأصل الثاني - وهو أصل العلية - فلأنها بدون هذا الأصل لا معنى للبحث عن العلل الكونية لظواهر الأشياء، والتي هي أساس البحث العلمي التجريبي. وبدون الأصل الثالث لا يمكن إثبات كون السبب ذاتياً للمسبب، وبالتالي فلا يمكن تعميم نتائج التجربة في جميع الأحوال بنحو القانون الكلي.

وهذا الاستناد إلى الأصول العقلية المجردة، يبطل أصل كلامهم في عدم اعتبار الأحكام

---

(١) أرسطو: هو أعظم فيلسوف جامع لفروع المعرفة الإنسانية، ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية وهو واضع علم المنطق أو جامعه ومكمله، ولهذا أستحق لقب (المعلم) بجداره ثم بعد ذلك عرف (بالمعلم الأول)، ولد في اسطاغيرا من مقدونية تعاطى في البداية صناعة الطب ثم شخص إلى اثينيا في عصر ازدهار الفلسفة وكان شيخها أفلاطون في ذلك الحين وبقي في درسه عشرون سنه ثم أعتزله، وكان منهجهُ مخالف لمنهج أستاذه افلاطون فالأستاذ كان يعتمد على العقل الجدلي والتلميذ يعتمد على الحس والعقل البرهاني، وأعطى لكل منهما حقه، ولذلك كثرت كتبه في علمي الطبيعيات والإلهيات ولد سنة ٣٨٤ ق م وتوفي ٣٢٢ق م) له اراء كثيره مبثوثة في كتبه راجع نفس المصادر المتقدمة .

العقلية غير المحسوسة وكل ما لا يمكن إخضاعه للتجربة الحسية.

رابعاً: إن العلوم الطبيعية التجريبية قد نالت من الاهتمام البالغ عند الفلاسفة - لا سيّما المعلم الأول أرسطو - ما لم ينله أيّ علم آخر، وقد دوّن أرسطو كتاب الطبيعيات قبل كتابه في الفلسفة الإلهية والذي سمّاه بـ**(ما بعد الطبيعة)**.

وقد كان لديه مختبر علمي كبير يجري فيه بحوثه وتجاربه الطبيعية.

وعلى أيّ حال فإن بطلان بعض الفرضيات أو النظريات الطبيعية القديمة لا يبطل كل المباحث الطبيعية، فضلاً عن إبطاله للمباحث الإلهية العقلية المخالفة لها في المنهج، لا سيّما المباحث العقلية المحضّة.

وما زلنا نرى في عصرنا الحديث بطلان الكثير من النظريات العلمية دون أن يخدش ذلك في أصالة المنهج العلمي التجريبي.

خامساً: إن المنهج التجريبي التابع للحس له حدوده العلمية في التعرف على ظواهر الأشياء المادية، دون حقائقها فضلاً عما وراء الطبيعة؛ لأن الحس - كما سبقت الإشارة إليه في المقصد الثاني - لا يدرك إلاّ العوارض المادية دون الجواهر المادية، ولا سبيل له البتة إلى ما وراء الطبيعة.

فاعتماد التجربة كمنهج وحيد لكشف مطلق الوجود، تحكّم بلا دليل بل تعسف ينافي روح البحث العلمي.

سادساً: إن حصر الكشف المعرفي في إطار التجربة الحسية مبني على رؤية كونية مادية، وهي مساوقة الوجود للمادة، وهي بدورها مبنية على انحصار الكشف المعرفي في التجربة الحسية، وهو دور باطل وصريح.

سابعاً: إن تغيير طريقة التعليم والبحث العلمي من البحث حول حقائق الأشياء وعللها البعيدة بهدف الوصول إلى المبدأ الإلهي لهذا الكون، إلى البحث حول ظواهر الأشياء وعللها القريبة بهدف تسخير الطبيعة لمصالح الإنسان الدنيوية، مبنيٌّ أيضاً على الرؤية الكونية

المادية، وهي مصادرة واضحة على المطلوب الأول. وقد أدى طغيان هذه الرؤية الكونية المادية إلى وقوع العلم في أيدي الأشرار، وتسخير منجزاته في تكريس الظلم وترويج الفساد.

أما طريقة التعليم الأول فهي مبنيّةٌ على اعتماد المنهج العقلي بعد ثبوت حجيته الذاتية، ثم ساقنا الاعتماد عليه بعد ذلك إلى ثبوت الرؤية الكونية الإلهية من المبدأ والمعاد، وبالتالي تشخيص الكمال الحقيقي للإنسان في هذه الحياة مما انعكس بدوره على طبيعة المنهج التعليمي وغايته.

وفي الختام لا ينبغي لنا أن نغتر بالتقدم العلمي الكبير الذي أحرزه المنهج التجريبي في الغرب؛ لأننا لا نخالف هذا المنهج في التعرف على الواقع المادي المحيط بنا، بل هو المنهج الوحيد المتبع في هذا النحو من المعرفة - أعني في الماديات - كما أنه من الطبيعي أن الإنسان لو كرّس كل جهوده في اتجاه واحد فإنه ينبغ ويبدع فيه.

ولكن كلامنا في حصر المعرفة الإنسانية في هذا المنهج، والتنكر للمنهج العقلي الذي هو أساس هذا المنهج التجريبي، وهذا الأمر الذي أدى إلى ابتعاد الإنسان عن عالم الغيب ومبدئه الإلهي، وبالتالي انحطاطه المعنوي والأخلاقي الذي لا يجبره تطوره المادي بعد أن خسر كماله الحقيقي في القرب الإلهي الذي هو الهدف من وجوده في هذا العالم.

الفصل الثاني

المدرسة الأخبارية

عندما نتكلم عن المدرسة الأخبارية لا نقصد بها مدرسة الوحي كقناة مقدسة مختصة بأنبياء الله (عليهم السلام).

بل المقصود هو الاتجاه الذي يعتمد الجمود على الظهور العرفي الظني للنصوص الدينية في بناء الرؤية الكونية دون أيّ تعقّل أو تدبر لها، ويحصر المعرفة الإنسانية الكلية فيها، ويعرف هذا الاتجاه أيضاً بمدرسة أهل الحديث أو المدرسة السلفية في عصرنا الحاضر.

وهذا الاتجاه ليس مختصاً بالدين الإسلامي، بل له جذور في الديانات القديمة لا سيّما اليهودية والمسيحية منها، ولا بأس قبل التعرض لبيان هذا المذهب أن نشير إلى نشأته التاريخية في صدر الإسلام.

أقول: لا شك أن جيل الصحابة والتابعين الأوائل لهم، كانوا يتعاملون مع النصوص الدينية تعاملاً فطرياً بسيطاً بعيداً عن طريقة التفكير العلمي المدرسي أو الفلسفي على حسب ظروفهم الموضوعية في الجزيرة العربية في ذاك الوقت، وكانوا يكتفون بالمعارف الإجمالية البسيطة على المستوى الاعتقادي النظري، مع التركيز على الجانب العملي بنحو أكبر.

بل إن بعض الخلفاء الأوائل كانوا يحاربون المعرفة النظرية، والتعقل والتفكر في النصوص الدينية بشدة، كما سننقل ذلك عنهم فيما سيأتي.

وقد استمر الأمر على هذا المنوال إلى أن توسعت الفتوحات الإسلامية واختلطت الحضارات والثقافات الإنسانية، وبدأت معها حركة الترجمة الواسعة للكتب العلمية والفلسفية لا سيّما اليونانية منها إلى اللغة العربية، وتوجّه الكثير من المسلمين لدراسة هذه الكتب والإطلاع عليها، الأمر الذي أدى بدوره إلى فتح أبواب المدارس العلمية والدينية - وكانت مقصورة حينذاك على تحفيظ القرآن الكريم وتعليم الأحكام الشرعية بنحو بسيط - أمام البحث العلمي المتنوع والعميق، فتولدت ثلاثة اتجاهات فكرية مختلفة بين المسلمين كرد فعل على هذا التحول الثقافي والعلمي الجديد، وهي «**الاتجاه الفلسفي**»، و«**الاتجاه الكلامي**»، و«**الاتجاه الأخباري**».

أما «**الاتجاه الفلسفي**»، فقد اتخذ موقفاً إيجابياً إزاء هذا التحول الكبير، وقام بالاستفادة من التراث الفلسفي والعلمي اليوناني، وفي مقدمته المنطق الأرسطي وصناعة البرهان، في تعميق وتوسعة فهمه للمباني الدينية، وتحقيقها بأسلوب جديد، وذلك بعد تطوير مباني الفلسفة اليونانية وجعلها أكثر تناسباً مع الدين الإسلامي، وكان في مقدمة هؤلاء أبو نصر الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والسهروردي، ونصير الدين الطوسي، والسيد الداماد، والملا صدرا وغيرهم من الأعلام والحكماء الإسلاميين.

أما الاتجاه الآخر المقابل للاتجاه الفلسفي - ويشمل الاتجاه الكلامي والاتجاه الأخباري - فقد اتخذ موقفا سلبياً تجاه هذا التطور، وظلّ متمسكاً بظواهر النصوص الدينية في تكوين الاعتقاد، ولكن ما لبث هذا الاتجاه أن انقسم إلى اتجاهين حول كيفية مواجهة هذه النهضة العلمية الكبيرة.

الاتجاه الأول منهما هو «**الاتجاه الكلامي**» الذي كان أكثر تعقلاً للأمور، فرأى أن التمسك بظواهر النصوص الدينية حق وصحيح في نفسه، ولكن في مجال الاعتقادات الخاصة الشخصية، أما في مجال البحث العلمي والمناظرة فينبغي الاستفادة من العلوم الأخرى لا سيّما المنطق الأرسطي في إثبات هذه العقائد الدينية العرفية للآخرين والدفاع عنها أمام الفلاسفة - الذين هم بحسب نظر هذا الاتجاه قد تبنوا اعتقادات مخالفة لظهورات النصوص الدينية - فقاموا باستعمال المنطق الجدلي في بحوثهم ومناظراتهم العلمية والعقائدية، وشيّدوا مدارسهم على هذا الأساس، وعلى

رأس هذا الاتجاه كانت الأشـاعرة والمعتزلة، وسوف نتحدث عن هذا الاتجاه بالتفصيل في فصل المدرسة الكلامية.

أمـا «**الاتجاه الأخبـاري**» الذي خصصنا له هذا الفصل - فقد رفض بالكلية مشـايعة هذا التطور العلمي والفلسفي، واتخذ موقفاً سلبياً للغاية من المنطق الأرسطي، فلم يجوزوا استعماله لا في إثبات مباني الدين ولا حتى في الدفاع عنها، واعتبروه رجساً من عمل الشيطان، وأصرّوا على انتهاج مذهب السلف من الصحابة في التعامل السطحي والساذج مع النصوص الدينية، ولكنهم في نفس الوقت لم يكتفوا بالقليل من المعرفة الدينية كما كان يفعل الصحابة، بل خاضوا في جميع ما خاض فيه الفلاسفة والمتكلمون، ولكن بنفس الفهم الظاهري العرفي للنصوص الدينية.

وهـؤلاء يرفضون أيّ نحو من التعقل في فهم الدين، ويحاربون التعمق في المعرفة الدينية، ولا يبالـون بمنافـاة عقائدهـم الدينيـة للبراهـين العقلية مـادام هذا هـو مقتضى الظهـور العرفي للنصوص الدينية في نظرهم.

وقد دوّنوا الكثير من الكتب في عقائد السلف الأول ونقض المنطق والفلسفة.

وقد دخل هذا الاتجاه الأخباري معركة شرسة ضد كل من يخالفه، فهم لم يكتفوا بمحاربة الفلاسفة وتكفيرهم، بل قاموا بمحاربة إخوانهم المتكلمين الذين يشاركونهم في أغلب اعتقاداتهم، لا لشيء إلاّ لمخالفتهم لهم في طريقة خطابهم العلمي.

وقد تزّعم هذا الاتجاه منذ قديم الزمان أئمة المذاهب السُنّية الأربعة[1]، ومن بعدهم ابن تيمية الملقب بشيخ الإسـلام، الذي كان له النصيب الأكبر والدور المهم في ترسـيخ هذا الاتجاه ومحاربة خصومه بنحو متشـدد، وكان يتمتع بذكاء وسعة إطلاع أهّلاه لأن يكون الأب الروحي للاتجاه الأخباري السلفي بعد ذلك.

ولا يسـعنا في هـذا المقام إلاّ أن ننقـل مقتطفات من بعض أقوال أئمـة هذا الاتجاه الذي

(١) أ - مالـك بـن أنـس الأصبحي ب - أبو حنيفة النعمان ج - أحمد بن حنبل د - محمد بن أدرس الشـافعي، ولشـهرة أئمة المذاهب الأربعة لم نترجم لهم.

يكشف عن طريقة تفكيرهم وموقفهم السلبي من الاتجاه الكلامي فضلاً عن الفلسفي.

قال الإمام مالك بن أنس:

«إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله، وما البدع قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»(١).

وقال أيضاً:

«الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه... ولا أحب الكلام إلاَّ فيما تحته عمل»(٢).

وقال القاضي عياض:

«كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلمين وأشدّ نقضاً للعراقيين، ثم قال: قال سفيان بن عيينه سأل رجل مالكاً فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، كيف استوى؟ فسكت مالك حتى علاه الرحضاء «أي العرق الشديد» ثم قال: الاستواء منه معلوم والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني لأظنك ضالاً»[٣].

وروى يحيى بن خلف الطرسوسي قال:

«كنت عند مالك فدخل عليه رجل فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في من يقول: القرآن مخلوق؟ قال مالك: زنديق اقتلوه[٤]».

وروى عن مالك أيضاً أنه قال لأحد أصحابه:

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة، مصطفى عبد الرزاق: ص١٥٥.

(٢) مختصر جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر: ص٢١٧.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج٨، ص١٠٦.

(٤) نفس المصدر: ص٩٩.

«لعلـك من أصحاب عمرو بن عبيـد، لعن الله عمراً، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان علماً، لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل»[1].

وقال الإمام أبو حنيفة:

«لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»[2].

وذكر الهروي عن أبي المظفر السمعاني، قال:

«قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدّث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟

فقال: مقالات الفلاسفة؟ قلت: نعم.

قال: عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[3].

وروىٰ الزعفراني عن الإمام الشافعي أنه قال:

«حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[4].

وروىٰ أبو عبد الرحمن الأسدي عنه أيضاً أنه قال:

«مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط وتشريدهم في البلاد»[5].

وقال أيضاً:

«لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام».

---

(١) ذم الكلام وأهله، الأنصاري الهروي: ج٥، ص٧٢.

(٢) ذم الكلام وأهله، الأنصاري الهروي: ج٥، ص٢٢١.

(٣) ذم الكلام وأهله، الأنصاري الهروي: ص٢٠٦.

(٤) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج١٣، ص٢٩.

(٥) نفس المصدر.

وقال أيضاً:

«إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى، والشيء غير المشيء، فاشهد عليه بالزندقة»[١]، وهذا صريح في رفضه طريقة التعليم المدرسي القائمة على المنطق الأرسطي.

وقال الإمام أحمد بن حنبل لأحد طلاّبه عندما سأله عن رأيه في أصحاب الكلام:

«لا تجالسهم ولا تكلم أحداً منهم ،

فقال له: إني ربما رددت عليهم.

قال: اتق الله، ولا ينبغي أن تنصب نفسك وتشتهر بالكلام، ولو كان في هذا خير لتقدمنا فيه الصحابة، هذه كلها بدعة»[٢].

وقال أيضاً:

«لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة»[٣].

وقال سفيان الثوري:

«عليكم بما عليه الحمّالون والنساء في البيوت والصبيان في الكتّاب من الإقراء والعمل»[٤].

أما ابن تيمية فقد قال في كتابه «**نقض المنطق**» الذي اعتمد فيه على نفس طرق وأساليب المناطقة في نقضه:

«أما المنطق، فمن قال إنه فرض كفاية، وإن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة، بل الواقع قديماً وحديثاً إنك تجد

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ص٨٣.

(٢) شرح المقاصد، التفتازاني: ص١٧.

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ص٨٣.

(٤) نفس المصدر: ص٨٩.

من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ويناظر به، إلاّ وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه، ثم قال: ولهذا مازال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونه ويذمون أهله وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا،فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله، حتى أن الشيخ ابن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة - بتدريس المنطق - من أبي الحسن الآمدي، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا»[1]".

وقال أيضاً في كتاب «اعتقاد السلف» من مجموع فتاواه:

«فمن سبيلهم في الاعتقاد، الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه، وسمّى بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها، ولا تأويل بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه لها بصفات المخلوقين، ثم قال: بل بلغ مبالغتهم في السكوت عن هذا (أي السلف): أنهم كانوا إذا رأوا من يسأل عن المتشابه بالغوا في كفه تارة بالقول العنيف، وتارة بالضرب وتارة بالإعراض الدال على شدة الكراهية لمسألته.

ثم قال: ولذلك لما بلغ عمر بن الخطاب أن صبيغاً (الأصبغ بن عسل) يسأل عن المتشابه أعد له عراجين النخل، فبينما عمر يخطب قام فسأل عن: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾[2]، وما بعدها، فنزل عمر وقال: لو وجدتك محلوقاً لضربت الذي فيه عيناك بالسيف. ثم أمر به فضرب ضرباً شديداً، وبعث به إلى البصرة وأمرهم ألا يجالسوه، فكان بها كالبعير الأجرب لا يأتي مجلساً، إلاّ قالوا: عزمة أمير المؤمنين فتفرقوا عنه حتى تاب»[3].

---

(١) مجموع الفتاوي، ابن تيمية: ج٩، ص٧.

(٢) سورة الذاريات: ١ - ٢.

(٣) مجموع الفتاوي، ابن تيمية: ج٤، ص٧.

وقد عبّر ابن تيمية عن نزعته الحسية الشديدة في كتاب «نقض المنطق»، فقال:

«إن الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضاً بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي نعرف بها الأشياء، فأما الكلام فلا يتصور أن يعرف بمجرده مفردات الأنبياء ﷺ إلاّ بقياس تمثيل أو مركب ألفاظ، وليس شيء من ذلك يفيد تصور الحقيقة، فالمقصود أن الحقيقة إن تصورها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحد القولي، وإن لم يتصورها بذلك امتنع أن يتصور حقيقتها بالحد القولي»[1]، انتهى كلامه.

وقال أبو جعفر الطحاوي في العقيدة الطحاوية لأهل السنة والجماعة:

«والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتابنا ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2]، وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ فهو كما قال ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا»[3].

ولم يكتف هؤلاء بمخالفة أحكام العقل النظري الضرورية فحسب، بل تعدوها إلى مخالفة الأحكام الضرورية للعقل العملي أيضاً القاضية بحسن العدل وقبح الظلم ورفضه.

فقد عبّر الطحاوي عن عقيدته السياسية المؤيدة لسلاطين الجور بقوله:

«ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا وظلموا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع أيدينا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله تعالى فريضة، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»[4].

---

(١) مجموع الفتاوي، ابن تيمية: ج٩، ص٢٨.

(٢) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(٣) العقيدة الطحاوية، الطحاوي: ص٣١.

(٤) العقيدة الطحاوية، الطحاوي: ص٥٧.

وربما تكون أمثال هذه المواقف التخاذلية لمثل هؤلاء العلماء المنتسبين للدين،والموالية لحكام الجور، هي التي دعت بكارل ماركس وأمثاله من الثائرين على الأنظمة السياسية الجائرة،أن يسموا الدين - اشتباها - بأفيون الشعوب .

معالم المدرسة الأخبارية

ويمكننا في النهاية أن نلخص هذا المذهب في عدة أمور:

الأول: اعتماد الجمود على الظهور العرفي للنصوص الدينية، ودون أيّ تفسير أو تأويل مخالف لظواهرها، كطريق معرفي وحيد لبناء العقيدة.

الثاني: التعامل التعبّدي مع النصوص الدينية في موارد أصول الدين النظرية كالتعامل معها في موارد فروع الدين العملية، بمعنى تلقين النفس بها وإن لم تفهمها.

الثالث: التقديس والتأسي المطلق بالجيل الأول من الصحابة، ليس في أقوالهم وأفعالهم فحسب، بل حتى في طريقة تفكيرهم وفهمهم للنصوص الدينية، والسكوت عن كل ما سكتوا عنه.

الرابع: النزعة الحسية الشديدة في معرفة الأشياء، والتعطيل التام لأحكام العقل النظري في كشف الواقع بالحد والبرهان، والعقل العملي في التحسين والتقبيح.

الخامس: محاربة التعمق في المعرفة، والفضول العلمي الفطري عند الإنسان.

السادس: التطرف الشديد في الخصومة وفي التعامل مع المخالفين واتهامهم بالكفر والزندقة.

نقد المذهب الأخباري

أولاً: إن هذا المذهب - وكما هو واضح من ظاهره - ليس مذهباً علمياً منطقياً مدرسياً، بحيث يحتاج الباحث فيه إلى تأمل مبانيه ثم الإشكال عليها، بل هو مذهب العوام من الناس، الرافضين لأي نحو من التعقل أو البحث العلمي أو التعليم المدرسي، فالعالم عندهم هو الحافظ للنصوص الدينية فقط، والذي يستطيع أن يعبّر عن عقائد العوام وتفكراتهم السطحية بأسلوب واضح وبليغ.

ثانياً: إن هذا المذهب مخالف لأحكام العقل النظري والعملي الضرورية، التي بدونها لا

يمكن إثبات أصول الدين فضلاً عن فروعه، وذلك بتشكيكه في جدوىٰ الحد والبرهان، وعدم اعتباره التحسين والتقبيح العقليين، ومحاربته للمعرفة والتعقل.

وقد صنف ابن تيمية كتاباً في نقض المنطق العقلي، أورد فيه آراءه التي تُضحِك الثكلىٰ، وليت شعري من كان هكذا حاله في الجهل بالقواعد العقلية الضرورية، كيف يؤتمن علىٰ العقائد الدينية.

ثالثاً: يمكننا أن ندرج هذا المذهب تحت المذهب الحسي المادي سالف الذكر، فيرد عليه نفس إشكالاته؛ وذلك لنزعته الحسية الواضحة، وإن كان يفترق عن الأول في أن متعلق إحساساته هو السمعيات من النصوص الدينية، ولذلك فقد لزمهم التجسيم في التوحيد بحكم العقل الضروري، وإن نفوا ذلك بألسنتهم، بيان ذلك:

إنهم بعد رفضهم حمل الألفاظ الموهمة للتجسيم في النصوص الدينية مثل (وجه الله) و(يد الله) و(الاستواء) علىٰ معانيها المجازية مثل (ذات الله) و(قدرة الله) و(الاستيلاء)، والإصرار علىٰ الجمود علىٰ ظواهرها، فحينئذٍ لن يتصور لها الذهن إلاّ المعاني الجسمية، وأما كلام الإمام مالك عندما سئل عن قوله تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة، كلام لا محصل له؛ لأنه عندما يقول: «**الاستواء معلوم**» أي متصور، فهو لا يعني بذلك حروفه الهجائية، وإلاّ لأصبح مجملاً لا معلوماً كالحروف المقطعة في القرآن الكريم، بل يقصد معناه العرفي لا محالة وهو الجلوس، والجلوس هو كيفية الاستواء، فإذن الاستواء معلوم الكيف، فيكون قوله بعد ذلك «**والكيف مجهول**» مناقض له، إن أراد بالكيف مطلق الجلوس، أو يلزمه القول بالجسمية إن أراد بالكيف المجهول الجلوس الخاص.

ولذلك فلما استشعر في نفسه هذا الإلزام من التناقض أو لزوم الجسمية أردف كلامه بأن «**السؤال عنه بدعة**»، ليسد الباب أمام السائلين أو المعترضين.

رابعاً: أنه لا معنىٰ للتعبد في العقائد دون أيّ فهم أو تصور كما يحاول أن يوحي لنا بذلك ابن تيمية وغيره، فالعقائد علىٰ خلاف فروع الدين العملية التي يمكن للإنسان أن يمتثل

الأوامر الشرعية فيها دون فهم ماهيتها أو ملاكاتها أو حتىٰ حكمتها.

ولكـن هذا ممتنـع في العقائد، إذ أن التصديق فرع التصور فعندمـا لا تفهم النفس معنىٰ الاستواء مثـلاً فلا يمكـن لها أن تذعن أو تصدق به؛ لأن ذلك أمر خـارج عن اختيارها وفوق طاقتهـا؛ ولذا قال الله تعالىٰ في كتابـه المجيد: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[1]، أي أن الإكراه في الاعتقاد محال عقلاً ووقوعاً، لا أنه غير جائز شرعاً، وهذا أمر واضح لكل ذي لب.

خامسـاً: أنـه لا يوجـد أيّ دليـل عقلي أو نقـلي معتبر علىٰ حجية عمـل الصحابة - كيف وقـد وقعت بينهم خلافـات كبيرة وحروب دموية! بل إن الكتاب الكريم والسـنة المطهرة ذما الكثير منهم، ذلك فضلاً عن التقليد المطلق لهم في كل شيء حتىٰ في طريقة تفكيرهم، مما يستلزم عصمتهـم بالـضرورة، وهو ممـا لا يقول به أحـد مطلقاً، والأعجـب أننا نجد أمثـال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يذهبون أبعد من ذلك ويحتجون بأقوال رجال ليسوا من الصحابة ولا حتىٰ مـن التابعـين، ويسـمونهم بأهل العلم، ومـن أراد أن يطلّع عـلىٰ المزيد فليراجـع كتاب «**أعلام الموقعـين عـن ربِّ العالمـين**» لأبن القيم الجوزية، مـع العلم أن هؤلاء جميعـاً لا حجية لأقوالهم فضلاً عن أفعالهم وطريقة تفكيرهم.

سادساً: إن التعامـل العنيف مع السائلين والمسترشدين والمتعلمين - حتىٰ لو كانوا أصحاب أغراض سـيئة - مخالف لأحكام العقل الضرورية ولنصوص الكتاب والسـنة والسـيرة القطعية للنبي الأكرم ﷺ في الحث علىٰ سؤال أهل الذكر والخبرة، وطلب العلم والمعرفة منهم، والتحاور الهـادئ والموضوعي مـع الآخرين، والرفق واللين في التعامـل معهم ولو كانوا من الزنادقة، كما كان يفعل الرسول الأكرم والأئمة الميامين من أهل بيته عليهم السلام.

سابعاً: إن من المغالطات الكبيرة التي سعىٰ هذا الاتجاه في ترويجها علىٰ العوام وضعاف العقـول هو الإيحـاء بأن كلامهم هو كلام الوحي والقرآن، وأنهـم يمثلون النبي والدين، الأمر الذي يقتضي إضفاء القدسية عليهم ويستلزم خروج جميع خصومهم ومخالفيهم عن الدين.

(١) سورة البقرة: ٢٥٦.

وفي الواقع أن من يحارب المعرفة والتفكر، ويتنكّر لأحكام العقل القطعية، ويخالف أحكام الدين الضرورية النظرية والعملية، ويتعامل مع أبسط مخالفيه بكل هذا العنف والخشونة، لهو أبعد الناس عن الدين الإسلامي الحنيف.

الفصل الثالث

المدرسة الكلامية

قلنا في الفصل السابق: إنّ المدرسة الكلامية ظهرت في بدايتها كردّ فعل من بعض الفقهاء والمُحدّثين، على التحول العلمي الكبير الذي حصل من اختلاط الثقافات وترجمة الكتب العلمية لا سيّما الفلسفية منها، وكان غرضهم الأول في حركتهم العلمية هذه، هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية لأهل السنة والجماعة - أي عقيدة الجمهور - التي يزعمون أنهم تلقوها من أسلافهم من جيل الصحابة والتابعين، وفهموا مبانيها ومقاصدها بالظهور العرفي الساذج لنصوصها من الكتاب والسنة، في قبال الآراء المخالفة لهم سواء من الفلاسفة أم غيرهم، وقد اعتمدوا على الأدلة العقلية الجدلية في إثبات اعتقاداتهم العرفية.

ثم تطور علم الكلام بعد ذلك في القرن الخامس والسادس الهجري على أيدي أمثال لغزالي والرازي[1]، ووصل إلى ذروته في القرن الثامن على أيدي أمثال الشهرستاني و الإيجي

---

(١) محمد بن محمد المعروف بأبي حامد الغزالي ولد عام ٤٥٠هـ - ١٠٥٩م في مدينة طوس من مدن خراسان في إيران، وتوفي فيها عام ٥٠٥هـ - ١١١١م بدأ بقراءة كتب الفلسفة حوالي سنة ٤٨٤هـ وهو في الرابعة والثلاثين من عمره فأخذ فكره يتغير مجراه، وحدثت له أزمة روحية كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة وهذا الشك كان أول دافع لـه إلى النظر العقلي الحر، وهو يعترف في بعض كتبه بما لهذا الشك من فائدة، حتى قال: إنّ من لم شك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال، وهو يذكر تلك المرحلة من عمره بقوله :وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول عمري وريعان شبابي ... حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام،... فقلت :أنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي

والتفتازاني، فاستُعمِلت الأدلة العقلية لإثبات المباني الدينية وتحقيقها وتحكيمها في قبال شبهات وإشكالات المخالفين، حتى أضحى علم الكلام شبيهاً بالفلسفة في جميع أبوابه ومسائله تقريباً باستثناء السمعيات.

ثم إنهم دخلوا في معركة شرسة ومباشرة مع الفلاسفة، وتعرضوا لجميع مسائلهم بالنقض والتجريح، بل لأشخاصهم بالتوهين والتكفير، ومن أراد أن يطلّع على كل هذا فليراجع تهافت الفلاسفة للغزالي، ومصارع الفلاسفة للشهرستاني، وشرح الإشارات للرازي والذي سماه المحقق الطوسي بجرح الإشارات، وغيرها من الكتب الكلامية التي عجّت بها المكتبة الإسلامية.

وقبل التعرض لبيان معالم هذه المدرسة، نشير إلى نبذة مختصرة حول تعريف علم الكلام وموضوعه وغايته ومنهجه، كما صرّح به أئمة هذه المدرسة؛ لأنه يعين في استظهار معالم مدرستهم، وسوف نكتفي بالنقل عن كتاب شرح المقاصد للتفتازاني، الذي يعد من أكابر متأخريهم، ويعتبر كتابه المرجع الأساس والتفصيلي لهذه المدرسة، والجامع للآراء الكلامية المتعددة.

قال في تعريف علم الكلام: «**هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية**»(١)، ومقصودهم من الأدلة اليقينية الأدلة العقلية المؤيدة من الشرع كما سيأتي.

أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ... الخ ما قال، وسوف يأتي الرد على الغزالي في نهاية هذا الفصل فأنتظر.

واما التفتازاني: فهو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الشافعي الخراساني تتلمذ على القطب الرازي والعضد الآيجي وبرع في علوم جمة وله تصانيف كثيرة أبرزها تهذيب المنطق والمقاصد وتلخيص المفتاح وكان في لسانه لكنة وفي تاريخ ولادته وفي وفاته إختلاف، فقيل ولد سنة ٧١٢هـ وتوفي سنة ٧٩١ وقيل ولد سنة ٧٢٢توفي سنة ٧٩٢ في سمرقند ونقل نعشه إلى سرخس ودفن فيها فكان عمره ٧٠ عاماً. موسوعة أعلام الفلسفة ج٢ ص٩٣، والحاشية للملا عبد الله اليزدي، ص٥

(١) شرح المقاصد، التفتازاني: ج١، ص٢٧.

ونقل التهانوي في كشافه عن الغزالي قوله:

«موضوعه الموجود بما هو موجود، ويمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي (أي الفلسفة)»[١].

وقال التفتازاني:

«يتميز الكلام عن الإلهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة»[٢].

وقال في موضع آخر:

«وبالجملة فحاصله أن يحافظ في جميع مباحثه على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعيات منها جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة، على ما هو قانون الفلسفة»[٣].

وقال أيضاً:

«قد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين (أي النظرية والعملية) وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلاَّ أن نظر العقل يتبع في الملة هداه، وفي الفلسفة هواه»[٤].

أما موضوع علم الكلام: فهو كما قال التفتازاني:

«هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية»[٥].

---

(١) كشاف اصطلاحات العلوم، التهانوي: ص٣٠، وما بين المعقوفتين للمصنف.

(٢) شرح المقاصد، التفتازاني، ص٣٩.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر، ص٢٢.

(٥) نفس المصدر، ص٣٥.

أما غايته: فقال:

«تحلية الإيمان بالإيقان»[1].

وقال التهانوي في كشافه:

«فائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية»[2].

ثم أشار التفتازاني إلى أشرفية علم الكلام مطلقاً بقوله:

«لما تبين أن موضوعه هو أعلى الموضوعات ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات، على شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع، تبين أنه أشرف العلوم»[3].

وبعد الفراغ من هذه المقتبسات من كلامهم، يمكننا الآن أن نشير إلى معالم هذه المدرسة.

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، ص٣٧.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، ص٣١.

(٣) شرح المقاصد، التفتازاني، ص٣٧.

معالم المدرسة الكلامية

تبتني المدرسة الكلامية من الناحية المعرفية على عدة أمور:

الأول: الانطلاق من الاعتقادات الشخصية التي حصلت لهم بالطرق المشهورية والاستظهارات العرفية للنصوص الدينية، كقاعدة أساسية غير قابلة للتشكيك، وهم من هذه الحيثية كأصحاب المدرسة الأخبارية.

الثاني: السعي لإثبات هذه المباني الإعتقادية الثابتة لديهم بالأدلة العقلية، فهم يعتقدون أولاً ثم يستدلون ثانياً، لإثباتها لغيرهم، فالدليل عندهم ليس لإثبات أمر مجهول لديهم، بل مجرد وسيلة لإثبات أمر معلوم عندهم مجهول عند غيرهم لغيرهم.

الثالث: اعتماد المنهج العقلي الجدلي المقيد بالشرع (أي ما فهموه من الشرع) لا المنهج العقلي البرهاني الحر، وهذا معنى اشتراطهم أن يكون البحث على قانون الإسلام، وليس الهدف من البحث هو معرفة الحقيقة الواقعية، بل إلزام الخصم باعتقاداتهم العرفية.

الرابع: ولعهم الشديد بالبحث والجدال والمناظرات العلمية، فهم يتمتعون بذكاء عالٍ وذهن جوال وجربزة شديدة، وهم من هذه الناحية يتميزون عن أصحاب المدرسة الأخبارية.

الخامس: يغلب عليهم جانب النقض والمعارضة السلبية، أكثر من جانب الاستدلال والإثبات الإيجابي.

السادس: كثرة اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد في معرفة عالم الغيب «ما وراء الطبيعة»، وهو راجع إلى نظرتهم العرفية للأمور.

وقد أدى ذلك إلى نشوء خلافات عقائدية عميقة مع الفلاسفة، لا سيّما في باب التوحيد، والذي هو من أهم الأبواب المتعلقة بمعرفته سبحانه وتعالى، كما قال أمير المؤمنين علي (عليه السلام): « **أول الدين معرفته** »[1]

السابع: وهو الأهم، نظرتهم إلى النصوص الدينية على أنها نصوص علمية مدرسية

---

(١) نهج البلاغة الخطبة الأولى، ص٤١ .

فلسفية، قد تعرضت لكل المسائل الوجودية التخصصية التي تعرض لها الفلاسفة في كتبهم، وبناء عليه أصبحت كتب الفلسفة بحسب نظرهم في مقابل الكتاب والسنة، والفلاسفة في مقابل الأنبياء عليهم السلام. وهذا الارتكاز عندهم كان منشأ لصراعهم المرير مع الفلاسفة باعتبارهم أعداء للدين.

الثامن: مشاركتهم لأصحاب المدرسة الأخبارية في شدة الخصومة وحدة التعامل مع المخالفين، واستعمال أكثرهم لسلاح التكفير والزندقة، لا سيّما مع الفلاسفة، ولنا أن ننقل نموذجاً واحداً للغزالي يبين لنا هذا النحو من التعامل.

قال في مقدمة كتابه «**تهافت الفلاسفة**»:

«أما بعد... فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي من المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً، وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤوهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم...»[1]

ثم قال:

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالتهم... وحكايتهم عنهم أنهم على رزانة

---

(١) أقول: بالله عليك أخي القاريّ أنظر بعين الإنصاف والحقيقة: أي الوظائف الإسلامية التي جاء بها الدين الإسلامي رفضوها وأي الشعائر ثبتت بالدليل القطعي الصحيح كما يدعي استحقروها، وأي استهانة في عبادات الشرع الحنيف وحدوده استهان الفلاسفة بها، ولكن أقول: الناس أعداء ما جهلوا، واكثرهم للحق كارهون، وما تجد أكثرهم ولو حرصت بمؤمنين، ولعله يريد من الآخرين أن يدينوا بما يعتقد هو، من غير دليل ولا حجه ولا كتابٍ مبين، ولكن أنّا له هذا، والحكماء هم أصحاب العقل والدراية، والفهم والرواية، لا يَدينون لأحدٍ إلاّ بالدليل، والحمد لله وحده .

عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة...»[1].

(١) تهافت الفلاسفة، الغزالي: ص٤١.

نقد المدرسة الكلامية

يمكن إجمال المؤاخذات التي ترد على المدرسة الكلامية بما يلي:

المؤاخذة الأولى: إن اعتبار النصوص الدينية في الكتاب والسنة الشريفتين نصوص مدرسية فلسفية تتعرض لمسائل علمية ودقيقة، وبالتالي فهي تغنينا عن الفلسفة، قول فاسد لوجوه:

١. إن النصوص الدينية الملقاة عن طريق الوحي، إنما جاءت لهداية الإنسان وسوقه إلى طريق القرب الإلهي؛ عن طريق المعارف الإلهية الفطرية البسيطة، والأحكام الشرعية، والتعاليم الأخلاقية العملية بالطرق الإقناعية، مع التركيز على الجانب العملي بالترغيب والترهيب.

٢. إن الهداية الإلهية الدينية تتعلق بجميع الناس على حد سواء ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[1]، وليست متعلقة بشريحة معيّنة كالفلاسفة أو العلماء المحققين من حيث هم محققون، بل من حيث هم بشر، ولهذا فقد اقتضى ذلك - بحكم العقل وإجماع الفقهاء - أن يكون لسان الخطاب الشرعي عرفياً، وفهمه كذلك، وهذا اللسان العرفي قد يستلزم في كثير من الأحيان اللجوء إلى التمثيلات والاستعارات المجازية من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ لقصور أكثر الأذهان عن إدراك المعقولات بنحو مباشر، وهو الذي أوقع الكثير من الأخباريين والمتكلمين في التجسيم ولوازمه المادية في باب التوحيد.

٣. إن بيان المباني والنظريات الفلسفية يحتاج إلى مقدمات علمية ومنطقية طويلة ومعقدة، وكلها لم يبينها الشارع الحكيم باتفاق المسلمين، فرسول الله ﷺ لم يكن مدرساً للمنطق أو الفلسفة، وبناء عليه فطرح هذه المباني الفلسفية بدون بيان مقدماتها الضرورية أمر يستقبحه العقل لكونه عبثياً وخلاف الحكمة.

٤. إن القرآن الكريم كما أنه ليس كتاباً للطب أو الهندسة، ويسلم بذلك المتكلمون أنفسهم، فهو ليس كتاباً للفلسفة.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

فإن قلت: إن هناك فرقاً بين الفلسفة وسائر العلوم في أنها تتعرض للمبدأ والمعاد والنبوة، وهي أمور دينية قد تعرض لها القرآن.

قلنا: إن القرآن الكريم والسنة المطهرة قد تعرضتا أيضاً لبعض المسائل الطبية والصحية والفلكية والتاريخية، ولكن بنحو بسيط، لا بنحو مدرسي أو تخصصي عميق؛ لأن هذه البحوث تحتاج إلى مقدمات علمية رياضية وطبيعية ومنطقية لم يبينها لنا الشارع المقدس، فالخوض فيها بدون مقدماتها خلاف الحكمة.

٥. إن المتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أن الباري - سبحانه وتعالى - يتجنب بشدة الخوض في هذه المباحث العلمية المدرسية في شتى المجالات، وكمثال على ذلك، عندما سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن أحوال القمر ومنازله - وهو سؤال علمي فلكي - نزل الوحي بجواب عملي ليس فيه الجنبة العلمية المنتظرة، فقال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[1]، وهذا ما يسمونه بـ«جواب الحكيم» أي أنه ليس من شأني الجواب على مثل هذه المسائل، وتكرر الأمر نفسه أيضاً في السؤال عن الروح - وهو سؤال فلسفي - فقال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2]، فهو لم يبين لنا هل الروح جوهر أم عرض، مادية أم مجردة، حادثة أم قديمة، لنفس السبب، وكذلك عندما سأل اليهود النبي ﷺ عن عدد أصحاب الكهف - وهو سؤال تاريخي - لم ينص القرآن على عددهم، فقال تعالى ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾[3]، وغير ذلك من المسائل العلمية الكثيرة؛ لأن هذه المسائل المدرسية وأمثالها ليس من شأن الوحي أن يتعرض لها، وإنما هو جاء للهداية العملية الفطرية لا غير.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٩.

(٢) سورة الإسراء: ٨٥.

(٣) سورة الكهف : ٢٢.

٦. إن السرّ في عدم تعرض القرآن الكريم لهذه المباحث المدرسية أمران هما:

الأول: إن هذه المباحث مع شرفها في نفسها، ليس لها مدخلية عامة ومباشرة في هداية الإنسان واستقامته وتقريبه إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الهدف الوحيد من إنزال الكتب وبعث الرسل والنبيين.

وخير دليل على ذلك أن كثيراً من أصحاب هذه العلوم المدرسية كالطبيعيات والرياضيات ليسوا بمؤمنين.

الثاني: إن هذه العلوم من شأن الإنسان أن يتعلمها في المدرسة بنفسه وبدون حاجة إلى وجود الأنبياء، أو الكتب السماوية، بل بالتفكير العقلي أو البحث العلمي والتجريبي، والدليل على ذلك، تطور هذه العلوم وتقدمها على أيدي سائر الناس سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين.

وإنما جاء الوحي ليعلم الناس - عن طريق الأنبياء عليهم السلام - ما ليس من شأنهم أن يتعلموه بعقولهم في مدارسهم، أو يدركوه بالتجربة العلمية؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1]، أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بنفسك.

فالحاصل وبناء على كل ما أشرنا إليه، فإن الشارع الحكيم ليس في مقام بيان هذه المعاني والنظريات العلمية أو الفلسفية، حتى يأتي بعد ذلك المتكلمون ومن على شاكلتهم - وبعد اطلاعهم الواسع على علوم المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية - ليستنبطوا بعقولهم المدرسية من القرآن أدقّ المسائل الفلسفية وينسبوها إلى الدين.

فإن قلت: نحن نتوصل إلى هذه الحقائق الفلسفية بالبرهان العقلي، ثم نطبقها على النصوص الدينية.

قلت: **أولاً**: إن هذا مسلك الفلاسفة لا المتكلمين، الذين يستنبطون الحقائق من النصوص الدينية.

(١) سورة النساء: ١١٣.

وثانياً: إذا كانت هذه المسألة برهانية وصحيحة في نفسها، فمن أين لنا معرفة أن مراد الشارع الحقيقي هو هذا المعنى الفلسفي الدقيق، لا سيّما بعد أن أثبتنا أن الشارع ليس في مقام بيان هذا الأمر.

فإن قلت: ألا يمكن أن يكون للشارع أكثر من لسان، فيكون له لسان عرفي للعوام ولسان تخصصي للخواص والمحققين الذين سيأتون في المستقبل.

أقول: إن هذا لازمه استعمال اللفظ في أكثر من معنى لو كان مشتركاً لفظياً، وهو ضروري البطلان كما ثبت في محله أو لا أقل لا دليل معتبر عليه، بل الدليل على خلافه، أو إرادة المعنى الجامع لا الخاص، لو كان مشتركاً معنوياً، ولو سلمنا بذلك، فمن أين لنا العلم بعد ذلك بأن مراده الثاني هو هذا، إذ لا سبيل له إلاّ الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، فلا يجوز لنا أن ننسب إلى الشارع المقدس أموراً لا علم لنا بها، قال تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (١)

وهذا أصل مهم ونافع في موارد كثيرة فتدبر.

المؤاخذة الثانية: إن بناء الاعتقاد والرؤية الكونية على الاستظهارات العرفية للنصوص الدينية لا يفيد إلاّ الظن؛ لأن القرآن الكريم باتفاق المسلمين، وإن كان قطعي الصدور إلاّ أنه ظني الدلالة في أكثر نصوصه، والروايات الشريفة أكثرها ظنية الصدور والدلالة، واعتبار الظن في الأحكام الشرعية الفرعية - وإن كان معتبراً في بعض الموارد كما ثبت في محله، كخبر الواحد في الصدور والظهور العرفي في الدلالة - فاعتباره وحجيته من باب التنجيز والتعذير، أي إبراء الذمة في مقام العمل والامتثال، لا الكاشفية عن الواقع الأصيل، أما في أصول الدين والاعتقاد فاتباع الظن أمر مرفوض عقلاً وشرعا:

أما عقلاً: فلأن الظن يحتمل نقيضه فلا يحقق الاعتقاد اليقيني المطلوب.

وأما شرعاً: فللنهي الوارد في القرآن الكريم في أكثر من مورد مثل قوله تعالى:

---

(١) يونس: ٥٩.

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾[2]، ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[3].

فتحصّل: أن بناء العقائد التفصيلية لا يجوز تحصيله من خلال أخبار الآحاد والاستظهارات العرفية.

المؤاخذة الثالثة: إن ما يسمونه بـ«**القطعيات الدينية**» ليست إلاّ ظنوناً وأوهاماً عرفية، لا سيّما بعد أن بيّنا أن الشارع ليس في مقام بيان هذه المسائل العلمية الدقيقة، وأن لسانه عرفي تمثيلي في كثير من الموارد، من باب تشبيه المعقول بالمحسوس لتقريب الناس إلى عالم الغيب والمعنى.

المؤاخذة الرابعة: إن تقديم الاعتقاد على الاستدلال، على خلاف السلوك العلمي البرهاني الذي يدّعونه أولاً، وخلاف الموضوعية العلمية ثانياً.

وهذا يؤثر بدوره كثيراً على نزاهة الاستدلال وقوته؛ لأن المقام سيصبح حينها مقام تلفيق الأدلة وتفصيلها على طبق الاعتقادات المسبقة، وليس مقام الكشف عن الواقع والبحث عن الحقيقة.

ومع الأسف هم يسمون هذه الأدلة الملفقة بأوهامهم العرفية براهين قطعية، بل جعلوها فوق براهين الفلاسفة، على أساس أنها مؤيدة بالشرع، غافلين عن أنها ملفقة على طبق فهمهم الظني العرفي من النصوص الشرعية، وهذه مغالطة كبيرة.

المؤاخذة الخامسة: إن من أكبر الإشكالات التي ترد على هذه المدرسة أن علماءها لم يبينوا حجية منهجهم المعرفي قبل أن يستدلوا به في معرفة العقائد، كما فعلوا - هم أنفسهم - في الفقه، فأسسوا علم أصول الفقه لإثبات حجية أدلة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

فعدم تبيين المنهج المعرفي في باب العقائد - الذي سموه هم بالفقه الأكبر - أمر قبيح

(١) سورة الإسراء: ٣٦.

(٢) سورة النجم: ٢٣.

(٣) سورة النجم: ٢٨.

وباطل؛ لأن العقل الضروري كما يحكم بضرورة الاستدلال في مقام الاستنباط العلمي، يحكم بضرورة إثبات دليلية وحجية هذه الأدلة المستعملة في الاستنباط، وإلا فلا معنى للاستدلال أصلاً.

ونفس هذا الإشكال وقعت فيه المدرسة التجريبية والأخبارية.

المؤاخذة السادسة: إن كثيراً من هؤلاء المتكلمين لم يكلفوا أنفسهم عناء دراسة الفلسفة عند أهلها من أصحاب الفن، بل اكتفوا بأقل المطالعة للكتب الفلسفية في أوقات فراغهم، وتوهموا أنهم قد أحاطوا بها علماً، وهذا كاشف عن الزيغ والغرور.

ومن أبرز مصاديق هؤلاء أبو حامد الغزالي(ت ٥٠٥ هـ) الذي ألّف كتاباً شهيراً في الردّ على الفلسفة وتكفير الفلاسفة وهو كتاب: «**تهافت الفلاسفة**»، من دون إطلاع ومعرفة عميقة بعلومهم وصناعتهم.

فقد قال في مقدمة كتابه «**مقاصد الفلاسفة**»:

> **«فقلت إن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه، رمي في عماية، فشمرت عن ساق الجد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة، من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي، من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعني الله - سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة - على منتهى علومهم في أقل من سنتين»**[1].

أقول: فلينظر الإنسان بعين الإنصاف إلى هذا الكلام من هذا الرجل، الذي يدّعي بأنه قد أحاط بأعقد العلوم وأعظمها في أقل من سنتين، بصرف المطالعة خلال أوقات فراغه القليلة، وسوّغ لنفسه بعد ذلك إبطال مبانيها وتكفير أصحابها، وللمنصف أن يراجع كتابه «**تهافت الفلاسفة**» الكاشف عن جهله بأصول الفلسفة، حيث جاءت إشكالاته أوهن من بيت العنكبوت، الأمر الذي دفع بمثل (ابن رشد) الفيلسوف الأندلسي - وهو فقيه مجتهد مثله

(١) مقاصد الفلاسفة، الغزالي: ص٢٢.

وعلى نفس مذهبه - أن يقول في كتابه «تهافت التهافت»، إن أمثال هذه الإشكالات لا تصدر إلاً عن جاهل أو شرير، وإليك نص كلام ابن رشد حيث قال:

«قد يظن إن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إما رجل جاهل، وإما رجل شرير، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات»[1].

وأين هذا من المعلم الأول (أرسطو) الذي تتلمذ على أفلاطون لمدة عشرين عاماً، حتى أصبح محط أعجاب العلماء و الفلاسفة من بعده كما مرّ سابقا ولقد أستحق لقب - المعلم الأول - بجدارة منقطعة النظير وهو الذي قال:

«فلهذا لم نستفد ممن سلف صناعته بل ورثناهم أموراً معمولة وجدلية وبرهانية، ثم قال : وأما صورة القياس و(تفصيلاته) ... فأمرٌ قد كددنا في طلبه أنفسنا مدة من العمر حتى استنبطناه، فأن عرض في الفن الواحد تقصير فلنعذر من يشعر به عند التصفح ولنقبل المنة بما أفدناه من الصواب » ...إلى أخر ما قال .

وعلى هذا قال الشيخ الرئيس معلقاً على هذا الموضع :

«وأما أنا فأقول لمعشر المتعلمين والمتأملين للعلوم : تأملوا ما قاله هذا العظيم ثم اعتبروا أنه هل ورد من بعده إلى هذه الغاية - على طول المدة وبعد العهد من الف وثلاثمائة وثلاثين سنه - من أخذ عليه أنه قصر، وصدق فيما أعترف به من التقصير، فأنه قصر في كذا، وهل نبغ من بعده من زاد علية في هذا الفن زياده؟ كلا بل ما عمله هو التمام الكامل، والقسمة تقف عليه، وتمنع تعديه إلى غيره، ونحن مع غموض نظرنا - كان أيام انصبابنا على العلم، وانقطاعنا بالكلية إليه، واستعمالنا ذهننا، أذكى وافرغ لما هو

---

(١) تهافت التهافت، ابن رشد: ص٢٧٣ - ٢٧٤.

أوجب - قد اعتبرنا، واستقرينا وتصفحنا فلم نجد للسوفسطائية مذهباً خارجاً عما أورده »[1].

كل هذا والغزالي يريد أن يصل إلى ما وصلوا أليه بهذه السنتين، اللتين لم يدرس فيها بل قرأ كما اعترف هو بنفسه ولنترك الحكم للمنصفين والمتخصصين في هذا الفن .

(١) راجع السفسطة من كتاب الشفاء، ص ١١٣-١١٤ بتصرف قليلٍ منا .

الفصل الرابع

المدرسة الصوفية العرفانية

إن التصوف له جذوره القديمة قبل الإسلام، بل قبل الميلاد، وقد ظهر مبكراً في التاريخ الإسلامي عند القرن الأول الهجري على أيدي بعض التابعين كالحسن البصري وحبيب العجمي وغيرهم، ثم بدأ بالانتشار بقوة في القرن الثالث والرابع، إلى أن وصل ذروته في القرن السابع على يد الشيخ الكبير محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، والذي دوّن أصول العرفان النظري في التوحيد الوجودي وبيان مقامات العارفين في كتابيه «**فصوص الحكم**» و«**الفتوحات المكية**»، وتبعه تلميذه الأول صدر الدين القونوي (ت ٦٧٣ هـ)، الذي قام بتصنيف العرفان النظري بنحو أكثر دقة وترتيباً، واستدل عليه بأسلوب عقلي في كتابه «**مفتاح الغيب**»، ليفتح من بعده الباب على مصراعيه أمام التصنيف والشرح والتحقيق العلمي لمباحث هذا العلم الجديد.

إن التصوف قبل محي الدين كان سلوكاً عملياً محضاً بعيداً عن مقام البحث والتحقيق العلمي، ثم جاء العرفاء من بعدهم ليفتحوا باب البحث والإثبات العلمي لمباني التصوف على المستوى المعرفي والفلسفي، لا سيّما بعد دخول بعض الفلاسفة الكبار هذا الميدان، كشيخ الإشراق السهروردي (ت ٥٨٧ هـ)، والملاّ صدر الدين الشيرازي(ت ١٠٥٠ هـ) صاحب الحكمة المتعالية، حيث قاموا بتنقيح مسائل هذا العلم والدفاع عنه بالطرق العقلية البرهانية، بل اعتبروه متمماً ومكملاً للفلسفة العقلية.

ولذلك يمكننا أن نعتبر العرفاء من متكلمي الصوفية، كما أن المتكلمين هم متكلمو الأخبارية، وسنشير إلى هذا الاتجاه في المدرسة العرفانية من خلال كلماتهم:

قال القيصري في مقدمة شرحه لتائية ابن الفارض:

«وهـذا العلم وإن كان كشـفياً ذوقياً لا يحظى منه إلاَّ صاحـب الوجد والوجود، وأهل العيـان والشـهود، ولكـن لمّا رأيت أن أهل العلـم الظاهر يظنون أن هـذا العلم ليس له أصل يبتني عليه، ولا حاصل يوقف لديه، بل تخيلات شعرية وطامات ذكرية، لا برهان لأهله عليها، ومجرد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها، بينت موضوع هذا الفن ومسـائله ومبادئه، وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدمات شرح الفصوص، وباقـي المسـائل التي كتبتها في هذه الطريقة، إنما أتيت بـه إلزاماً لهم بطريقتهم، وإفحاماً لهم بشريعتهم، فإن كشـف أهل الشـهود ليس حجة عليهـم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤول لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم»[1].

وقال ابن الفناري(ت ٨٣٤ هـ) في **«مقدمة مصباح الأنس»**:

«واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفية حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان»[2].

وقال العارف المحقق أبو حامد الأصفهاني المعروف بـ(تركه) (ت القرن التاسـع هـ) في كتابه **«قواعد التوحيد»**:

«أمـا بعد فإن تقرير مسـألة التوحيد عـلى النحو الذي ذهب إليه العارفون، وأشـار إليه المحققون، من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار علماء الناظرين من المجادلين، ولا تدركهـا أذهان الفضـلاء الباحثين من الناظرين... أردت أن أكتب رسـالة أوضّح فيهـا حقّيّة مذهب العارفين وبطلان قول الطاغـين من المنكرين... ورأينا أن نقرر تلك المسـألة على طريق الناظرين، وأن نسـلك مسـلك المناظرة مع الطاغين، وبينتها بحجج قوية تدفع عنها طعن المنكرين وتشتد بها رغبة الطالبين»[3].

---

(١) الرسائل، رسالة التصوف، القيصري: ص١١١.

(٢) مصباح الأنس، الفناري: ص١٠.

(٣) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ابن تركه: ص١٣٤.

ولا شك أن السلوك الصوفي ليس سلوكاً علمياً نظرياً تفكيرياً، بل هو سلوك عملي ذوقي وجداني، وقد خالف علماؤه سائر العلماء المدرسيين في كيفية تحصيلهم للعلوم والمعارف الإلهية، انطلاقاً من كون النفس الإنسانية عالمة بذاتها، فلا تحتاج إلى أن تستجدي العلم من معلم أو من كتاب، بل التعليم إنما يكون بتصفية النفس من الحجب المادية الشاغلة لها عن عالمها الغيبي فتشرق فيها العلوم الغيبية اللدنية كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

وشيخ الطريقة ليس معلماً مدرسياً يعلم تلامذته بالتلقين أو التفهيم أو الاستدلال، بل يشير إليهم ويوجه مرايا قلوبهم توجيهاً تكوينياً تجاه منبع الإشراق.

وقد عبّر لنا عن هذا المقام العارف الكبير ابن عطاء السكندري بعبارات عذبة وجميلة في كتابه لطائف المنن فقال:

«ليس شيخك من سمعت منه، إنما شيخك من أخذت عنه، وليس شيخك من واجهتك عباراته، إنما شيخك من سرت فيك إشاراته، وليس شيخك من دعاك إلى الكتاب، إنما شيخك من رفع بينك وبينه الحجاب، وليس شيخك من واجهك مقاله، إنما شيخك من نهض بك حاله، شيخك هو الذي أخرجك من سجن الهوى، ودخل بك على المولى، شيخك هو الذي مازال يجلو مرآة قلبك حتى تجلت فيه أنوار ربك، نهض بك إلى الله فنهضت إليه، وسار بك حتى وصلت إليه، ولازال محاذياً لك حتى ألقاك بين يديه، فزج بك في نور الحضرة، وقال: ها أنت وربك»[1].

وقد ضرب الصوفيون في كتبهم أمثلة متعددة لبيان الفرق بين طريقهم الذوقي وطريق التعليم المدرسي، ومن تلك الأمثلة ما قالوه: أن لو كان للإنسان بستان يريد أن يجلب إليه الماء، فأمامه طريقان:

الأول: أن يحفر له قناة طويلة إلى أطراف النهر، فيأتيها بالماء من مكان بعيد ملوثاً بالطين والشوائب المختلفة.

(١) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ابن عجيبة: ص٤١٥.

الثاني: أن يستمر في حفر باطن هذه الأرض حتى يتفجر منها ينبوع ماء عذب وصافٍ من مكان قريب.

فالطريق الأول هو طريق التعليم المدرسي الطويل الملوث بالأوهام الفاسدة، والثاني هو طريق التصوف الصافي.

إن العرفاء لم يألوا جهداً في التعريض بالعقل النظري، واتهامه بالعجز والقصور عن الوصول إلى حقائق الأشياء، والتشكيك في أحكامه وقواعده ونعت طرق التعليم النظري بأنها حجاب عن الوصول إلى الحق والحقيقة.

وسوف نستعرض بعض أقوال أقطابهم ومشايخهم التي تؤكد نظرتهم السلبية للعقل والعلوم العقلية، وترجيح طريقتهم الذوقية عليها.

قال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في فتوحاته المكية:

«قد نبهتك على أمر عظيم لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وأن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي، يختص الله به من يشاء من عباده من ملك و رسول ونبي وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له»[1].

وقال تلميذه صدر الدين القونوي في إعجاز البيان:

«اعلموا أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عباده المقربين - إن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر»[2].

وقال الفناري في مصباح الأنس:

«معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله تعالى بالأدلة النظرية متعذر؛ لوجوه

---

(١) الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي: ج١، ص٢١٨.

(٢) إعجاز البيان، القونوي: ص١٥.

مستنبطة من كلام الشيخ رحمه الله ...»[١].

ثـم أورد عـدة إشـكالات على المنهج العقلي، شـبيهة بإشـكالات بـيرون و جورجياس وبروتاجوراس[٢] وغيرهم من السفسطائيين والشكاكين في نسبية العلم وإبطال التعليم.

وقال القونوي في **الرسالة المفصحة** كما نقلها عنه ابن الفناري:

«لما اتضح لأهـل البصائـر أن لتحصيـل المعرفـة الصحيحـة طريقين: طريـق البرهان بالنظـر، وطريـق العيان بالكشـف، وحال المرتبة النظرية قد اسـتبان أنهـا لا تصفوا عن خلل، وعلى تسـليمه لا يعمم، فتعين الطريق الآخر، وهو التوجه إلى الله تعالى بالتعرية الكاملـة والالتجـاء التام وتفريـغ القلب بالكلية عـن جميع التعلقـات الكونية والعلوم والقوانين»[٣].

وقال القيصري في **مقدمة شرح الفصوص**:

«إنما كان صاحب النظر الفكري غير معتبر عند أهل الله؛ لأن المفكرة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة والعقل أخرى، فهي محل ولايتهما والوهم ينازع العقل»[٤].

---

(١) مصباح الأنس، الفناري: ص١٠.

(٢) أقـدم سوفسـطائي معروف هـو اليونـاني بورتاجوراس، ولـد في أبديرا عـام ٤٨٠ ق٠م وأتهـم بالتحلل والإلحاد استناداً إلى كتـاب ألفـه عـن الآلهة، وبـدأه بهذه الكلـمات (أمّا بالنسـبة للآلهة، فإنني عاجز عن القول مـا إذا كانت موجـودة أم لا وقـد أحرق الكتاب علناً وهرب بروتاجوراس إلى صقلية، ولكنـه غرق في البحر، وكان ذلك حوالي ٤١٠ق٠م)،وهـو صاحب القول الشـهير الذي يلخص تعاليمه كلها وهو (الإنسـان هو معيار كل الأشـياء، معيار ماهو موجود فيكون موجودا، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجوداً)، وفي الحقيقة هذه الكلمة تهدف إلى نفي الموضوعية عن كل الأشياء، وان كل ما يقال أنه موجود، إنما هو موجود لأن الإنسان يظنه موجوداً، وإلا فهو زائف، ثم ترقت فلسفته،فجاء بعده جورجياس ٤٨٤ق م - ٣٩٦ ق٠م، فكتب كتاباً بعنوان (حول الطبيعة أو اللاوجود) والسفسطة واضحة في عنوانه، حيث ساوى بين الطبيعة واللاوجود، وقد حاول في كتابه أن يبرهن على ثلاثة قضايا: ١ - لا يوجد شيء ٠ ٢ - إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته ٠ ٣ - إذا أمكنت معرفته فلا يمكن نقل معرفته للآخرين، وقد أورد أصحاب الموسـوعة الفلسـفية بإشراف روزنتال اسـمه هكذا بروتاغوراس ص٨١، والموسوعة الفلسفية ص١٠١ ٠والأمر سهلٌ.

(٣) مصباح الأنس، الفناري: ص٣٦.

(٤) شرح فصوص الحكم ، القيصري : ج١، ص٢٨٢.

أما بالنسبة للمعارف الغيبية الحاصلة لسالكي هذا الطريق فتسمىٰ عندهم بـ«**المكاشفات**» أي ما يظهر للعارف من المعاني والحقائق الغيبية المفاضة علىٰ قلبه أثناء سلوكه العلمي.

وقد تعرّض القيصري في مقدمة شرحه للفصوص إلىٰ بيان مراتب الكشف وأنواعها، ونحن ننقل مقتطفات منها بما يسعه هذا المقام، قال:

«إعلم أن الكشف لغة رفع الحجاب... واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً، وهو معنوي وصوري، وأعني بالصوري ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس... .»

ثم قال:

«وهذه المكاشفات أي الصورية قلَّ ما تقع مجردة عن الإطلاع على المعاني الغيبية، بل أكثرها يتضمن المكاشفات المعنوية، فتكون أعلى مرتبة وأكثر يقيناً، لجمعها بين الصورة والمعنى» .

ثم أضاف:

«ومنبع هذه الأنواع من المكاشفات هو القلب الإنساني بذاته، وعقله المنور العلمي المستعمل لحواسه الروحانية، فإن للقلب عيناً وسمعاً وغير ذلك من الحواس».

ثم قال:

«وأما الكشف المعنوي المجرد من صور الحقائق الحاصل من تجليات الاسم العليم والحكيم فهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية»[1] .

أما بالنسبة إلىٰ الميزان المعرفي المعتمد لديهم في تقييم مبانيهم ومسائلهم، وتمييز الحق من الباطل فيها، فقد وقع فيه اضطراب كبير في كلماتهم بين كونه هو (البرهان العقلي) أم (النصوص الدينية) أم (نفس الشيخ)، أم (ميزان خاص) لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم.

---

(١) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج١، ص٨٧ - ٩١.

قال القونوي في مقدمة «مفتاح الغيب»:

«ولكل علم أيضاً معيار يعرف به صحيح ما يختص به من سقيمه، وخطؤه من صوابه.

ثم قال: ولما كان شرف كل علم إنما هو بحسب معلومه ومتعلقه، كان العلم الإلهي أشرفها لشرف متعلقه، وهو الحق تعالى، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ، وإنه وإن قيل فيه أنه لا يدخل تحت حكم ميزان، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانون مقنن وينحصر في ميزان معين، لا لأنه لا ميزان له، بل صح عند الكل من أهل التحقيق من أهل الله، أن له بحسب كل مرتبة واسم من الأسماء الإلهية، ومقام وموطن وحال ووقت وشخص، ميزاناً يناسب المرتبة والاسم»[1].

وقال القيصري في مقدمة (الفصوص):

«... والفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود، بحسب مكاشفاتهم كما أن للحكماء ميزاناً يفرق بين الصواب والخطأ وهو المنطق، منها: ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المبني كل منهما على الكشف التام المحمدي».

ومنها: ما هو خاص يتعلق بحال كل منهم الفائض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة له»[2].

وقال أبو حامد الأصفهاني المعروفة بـ(تركه) في آخر قواعد التوحيد:

«إعلم أن أصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن أن يتميز به النظر الصحيح عن الفاسد... وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلة شأنها ما ذكرناه».

ثم قال:

«لابد للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً

---

(١) مفتاح الغيب، القونوي: ص٧.

(٢) مقدمة الفصوص، القيصري: ص٣٢.

بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرة المظلمة... حتى تصبح هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميزة بالنسبة للمعارف اللدنية (أي المكاشفات) كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة للعلوم النظرية».

ثم أردف بقوله: «**هذا إذا لم يكن له شيخ مكمل يرشده في كل مقام ومنزل**»[١].

والظاهر أن هذه الدعوى من أبي حامد - في ضرورة تحصيل المنطق والفلسفة لمريدي الطريق من الصوفية في ظرف فقدان المرشد - من مختصاته الشخصية، ولم يوجد أحد من العرفاء والصوفية قبله ممن ذهب إليها، بل هذا الطريق العقلاني مذموم عندهم كما هو واضح من صريح كلماتهم.

معالم المدرسة الصوفية العرفانية

وبعد الفراغ من استعراض كلمات القوم ومشايخهم حول هذه المدرسة العرفانية يمكننا أن نشير إلى المعالم الرئيسية لهذه المدرسة العريقة:

الأول: تعتمد هذه المدرسة على قلب الإنسان كأداة معرفية وحيدة في كشف الحقائق، والظاهر أن المقصود من القلب هنا هو عين جوهر النفس الناطقة المجردة عن المادة في مقام الذات، والمتعلقة بالبدن عن طريق قواها المتعددة.

الثاني: ترى هذه المدرسة أن قلب الإنسان - بما أنه من سنخ عالم الغيب والمجردات - مرآة صافية تحمل الاستعداد التام لإشراق العلوم الغيبية عليها لولا الموانع والحجب التي لحقتها بعد تعلقها بالبدن، وهذه الحجب ليست إلا التعلقات النفسانية بعالم المادة ومبادئها الحسية والخيالية.

الثالث: إن القوة العقلية التفكيرية وإن تعلقت بالأمور المعنوية الشريفة، لكنها عاجزة في نفسها عن الوصول إلى حقائق الأشياء، ومنازعة من قبل القوة الوهمية والخيالية، بالإضافة

---

(١) تمهيد القواعد، ابن تركه: ص٥٨٩.

إلىٰ أن كثرة استعمالها يعدّ من أكبر الشواغل والموانع للإنسان عن السلوك العرفاني الصحيح.

الرابع: إن المعلم أو الشيخ في هذه المدرسة ليس له إلاّ دور التوجيه التكويني لمرآة قلب السالك إلىٰ جهة الإشراق من باب معرفته بالأحوال النفسانية للمريد من جهة، وخبرته العالية بمنازل الطريق من جهة أخرىٰ.

الخامس: إن فلسفة السلوك عندهم قائمة علىٰ التصفية العملية للنفس الإنسانية عن كل ما يشغلها عن التوجه إلىٰ الله تعالىٰ، ولا يكون ذلك إلاّ بتعطيل سائر القوىٰ الإدراكية الحسية والخيالية والعقلية التفكيرية عن نشاطاتها العادية، ثم السعي لقطع سائر التعلقات النفسانية بعالم الطبيعة أولاً، ثم بكل ما سوىٰ الحق تعالىٰ ثانياً، بحيث تصبح النفس متوجهة بكليتها إلىٰ مبدأ الفيض والوجود سبحانه وتعالىٰ.

السادس: بناء علىٰ ما سبق، فإن الحركة المعرفية الصوفية ليست حركة تفكيرية في المعقولات بهدف معرفة الأشياء بالحد والبرهان، بل هي حركة وجدانية في التعلقات النفسانية، بالانتقال من حالة نفسانية مادية خسيسة إلىٰ حالة نفسانية معنوية شريفة، بهدف الوصول إلىٰ الحق تعالىٰ.

ومعنىٰ الوصول هو قطع كل التعلقات النفسية بكل ما سوىٰ الله تعالىٰ بطي المراحل والمنازل المتعددة، حتىٰ لا يبقىٰ في قلب السالك إلاّ ربه ولا يشاهد غيره، وهو المسمىٰ عندهم بالفناء.

السابع: إن السالك يعتمد في حركته النفسانية علىٰ العبادات والرياضات الشرعية المختلفة المدوّنة في كتبهم، والتي ليس لها إلا هدف واحد، وهو ترويض كل القوة النفسانية علىٰ المسالمة والمشايعة لقلب السالك في التوجه إلىٰ الله تعالىٰ، بحيث يصبح وجوده كله وجوداً وحدانياً يسير في اتجاه واحد.

الثامن: مع استمرار حركة السالك في رياضاته ومجاهداته وإزالة الحجب وانتقاله من حالة إلىٰ حالة، تصفو نفسه وتشرق علىٰ قلبه أنواع المعارف الغيبية الصورية والمعنوية المسماة

بـ(المكاشفات)؛ وذلك بحسب استعداداته المختلفة.

والمعارف الصورية هي عبارة عن تمثلات خيالية برزخية لموجودات عالم الغيب من الحوادث الطبيعية المستقبلية أو الجن والملائكة والأرواح والحور والقصور وغيرها من الموجودات الغيبية، وأما المعارف المعنوية فهي عندهم إما إلهامات حدسية وعلوم حصولية شريفة من سنخ حكم الأنبياء والأولياء، أو علوم حضورية ومشاهدات قلبية لأعيان الموجودات الغيبية.

التاسع: استعمل العرفاء الأدلة العقلية في مقام الإثبات العلمي لا من باب الإيمان بها، بل من باب الاحتجاج بها على خصومهم لإلزامهم بصحة مطالبهم.

وقد توسّلوا في سبيل ذلك بشتى الطرق البرهانية والجدلية، وقد وصلت هذه الأساليب إلى ذروتها على يد الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي( ) المعروف بـ (ملا صدرا)، والذي بذل جهداً عظيماً، وأبدى مقدرة كبيرة وسخّر كل طاقاته العقلية لإثبات مباني الصوفية، واعتقاداتهم بالأدلة العقلية البرهانية بحسب اعتقاده، وذلك في مدرسته الفلسفية الخاصة، والتي سماها بـ(الحكمة المتعالية)، وسيتم التعرض لها فيما بعد.

العاشر: سعى العرفاء إلى تصوير ميزان معرفي توزن به معارفهم وعلومهم الكشفية لتمييز الحق من الباطل فيها؛ وذلك بعد أن أعرض سلفهم من الصوفية عن البحث عن الميزان أو الكلام عنه، على أساس أن معارفهم ذوقية وجدانية بيّنة، أو أنها فوق طور العقل، وبالتالي لا تخضع لأي ميزان علمي معيّن، فهي فوق كل ميزان.

وقد أشرنا إلى أن كلماتهم مضطربة حول هذا الأمر المهم، فهناك من طرح المنطق والفلسفة كميزان، وهناك من طرح النصوص الدينية من الكتاب والسنة - من باب أنها كشف المعصوم - وجعلها هي الميزان، وهناك من ذهب إلى أن الشيخ هو الميزان، وآخر إلى أن هناك موازين خاصة بالمراتب والمقامات العرفانية لا يعلمها إلاّ أهلها من الراسخين في العلم.

نقد المدرسة الصوفية العرفانية

بعد الفراغ من بيان المعالم الكلية لهذه المدرسة، لنا أن ننظر فيها بالنظر التحقيقي من جهات:

الأولى: إن شرافة هذا الطريق تكمن في تكميل القوة العملية للنفس الناطقة الإنسانية، والارتقاء بها إلى أعلى مراتب التوحيد والإيمان مع مراعاة الشرائط الأخرى، وهذا الأمر مما لا ريب فيه أيضاً عند جمهور الفلاسفة والحكماء. إذاً فهذا السلوك العملي ليس من مختصات المدرسة الصوفية بل لغيرهم فيه نصيب.

بيان ذلك: إن الفلاسفة والحكماء يرون أن طريق الكمال الحقيقي للإنسان - بما هو ناطق وعاقل - هو في تكميل القوتين العاقلتين النظرية والعملية، قال أبو نصر الفارابي في (**تحصيل السعادة**):

«إذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها (أي قوة عملية)[1] **كانت فلسفة ناقصة، والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة على استعمالها»**[2].

ثم أضاف:

«فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً، ثم العملية ببصيرة يقينية»[3].

وكمال القوة النظرية عندهم هو في معرفة الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر بالحد والبرهان، وبالتالي صيرورة الإنسان عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني.

---

(١) ما بين المعقوفتين للكاتب.

(٢) تحصيل السعادة، الفارابي: ص٨٩.

(٣) تحصيل السعادة، الفارابي: ص٨٩.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا في الإشارات والتنبيهات:

«وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكن أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب»[١].

وكمال القوة العملية عندهم هو في استيلائها على القوة البدنية بالتجرد عن العلائق المادية.

والكامل في القوتين يسمى عندهم بـ«الحكيم المتأله» أو «العارف المتنزه».

قال ابن سينا في الإشارات:

«والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها»[٢].

قال الشارح المحقق الطوسي:

«يريد بالعارف؛ الكامل بحسب القوة النظرية، والمتنزه؛ الكامل بحسب القوة العملية، فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية»[٣].

وبعد أن فرغ ابن سينا من بيان أحوال الكاملين بحسب القوة النظرية في النمط الثامن من كتابه «الإشارات والتنبيهات»، شرع في الكلام عن أحوال الكاملين بحسب القوة العملية في النمط التاسع الموسوم بـ«مقامات العارفين»، وليس المقصود من العارفين عامة الصوفية، الكاملين بحسب القوة العملية - دون النظرية - كما قد يتوهم البعض، بل المقصود من العارفين الفلاسفة المتألهون الكاملون بحسب القوتين النظرية والعملية، الذين يشكلون قمة الهرم بالنسبة لعموم العارفين، فهم المقصودون أولاً وبالذات.

---

(١) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ص٣٤٥.

(٢) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ص٣٥٣ - ٣٥٤.

(٣) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ٣٥٤.

وقد بيّن الشيخ في هذا النمط أنحاء ومراتب السلوك العملي في قطع العلائق المادية، وما يلزم من ذلك من المشاهدات والمكاشفات التي ترد على قلب السالك المريد، إلى أن تنتهي به إلى مرحلة الفناء التي لا يرى فيها العارف السالك إلاّ الحق سبحانه وتعالى.

وما كتبه الشيخ يعدُّ أفضل ما كتب في التصوف في ذلك الزمان ومابعده، ولذا قال الفخر الرازي فيه:

«إن هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده»[1].

مع العلم أنَّ ابن سينا كتب هذا النمط في مقامات العارفين ودرجات السالكين قبل أن يولد محي الدين والقونوي والقيصري وغيرهم من العرفاء الصوفية بأكثر من قرنين من الزمان.

والمقصود من كل ما تقدم بيان عدم اختصاص هذا النحو من السلوك العملي في تصفية النفس والوصول إلى الله تعالى بالمدرسة الصوفية، بل هو من ضروريات الطريق في تكميل العقل العملي - الذي أولاه الفلاسفة كل الاهتمام والعناية - إلى جانب تكميل القوة النظرية العاقلة.

ولكن الصوفية اشتهروا بهذا الطريق دون غيرهم لاقتصار هممهم وتوجههم إليه وانقطاعهم وعكوفهم عليه دون غيره، ونحن لا ننكر فضلهم وفضيلتهم في هذا الطريق، من حيث كونهم أهل خبرة وتخصص في هذا المجال العملي، ولكن التخصص في أمر شيء، وكونه محصوراً فيهم شيء آخر.

فحالهم كحال أصحاب المذهب التجريبي - كما أشرنا إليه من قبل - من حيث عكوفهم على الجانب العملي التجريبي دون غيره، الأمر الذي يقتضي نبوغهم فيه، ولكن لا يعني ذلك

(١) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي) : ج٣، ص٣٦٣.

انحصار المسلك التجريبي فيهم، بل التجربة من مبادئ البرهان عند الفلاسفة وأصحاب المذهب العقلي أيضاً.

الثانية: عدم الاهتمام والعناية بتكميل القوة النظرية في معرفة الأشياء بالحد والبرهان، والتي تُعدُّ من أعظم الكمالات الإنسانية عند طالب الحق والحقيقة، لبناء الرؤية الكونية الاعتقادية الصحيحة، الأمر الذي جعلهم في معرض الانحراف العقائدي الكبير.

فلا يمكن بأي وجه من الوجوه أن يغني كمال القوة العملية عن هذا الضعف، والواقع خير دليل على ذلك، إذ أننا نجد الاختلافات الجوهرية في أصول الاعتقاد واقعة بينهم، حيث ظهر المسلك الصوفي في أغلب الملل والنحل من البوذية والهندوسية إلى المسيحية والمذاهب الإسلامية المختلفة، ولا يمكن أن تكون كل هذه المذاهب المتباينة، بل المتقابلة، صادقة ومطابقة للواقع.

الثالثة: إن تكامل القوة العملية لا يستلزم تكامل القوة النظرية، لاختلاف الموضوع والمنهج والغاية، بل إن حقيقة السلوك هو تعميق الإيمان بما يعتقده الإنسان، وبما يكتسبه من علوم ومعارف قبل السلوك، ونحن لم نرَ أحداً قد غيّر مذهبه أو اعتقاده بعد سلوكه العرفاني.

وخير شاهد على ذلك مجموع المسائل التي بعث بها قطب العارفين في هذه المدرسة، (صدر الدين القونوي)، إلى المحقق نصير الدين الطوسي يستفسر فيها عن بعض المسائل الفلسفية المتعلقة بالتوحيد، وقد كشفت تلك المسائل عن ضعفه الشديد في الجانب الفلسفي والاعتقادي، على رغم وصوله إلى أعلى مراتب الكمال في الجانب العملي، كما هو مشهور، وكما صرّح هو بنفسه.

قال القونوي في المسائل:

«فهذه بعض المسائل التي كان قديماً قد اعتاص على الداعي في بداية تحصيله وشبابه كشف سرها ومعرفة جليّ أمرها، ولم يحصل له من كلام أهل البحث والتحصيل فيها ما يشفي عليلاً أو يوضح إلى معرفة مضمون هذه المسائل سبيلاً. فلما آيس من حصول

المراد من أقاويل أهل البحث والتحصيل وتوجه إلى الحق بالتعرية والافتقار، على نحو ما استفاد من نصائح أولي الأيدي والأبصار، اجتذبه الحق بعنايته إليه، وعرّفه بعد التحقيق بمعرفته كل ما كان قد أعتاص عليه إلى غير ذلك، بل مما لم يخطر ببال، بل يتحقق بذوقه وشهوده بعد تجاوز مرتبتي البحث والمقال. فأحب بعد ذلك، كما قلنا، من حيث عدم اقتناع الهمة بالمحصول أن يستفيد من فضله سبحانه الذي هو للصفوة من عباده مبذول، اختار بحكم حالته البرهانية السؤال عن هذه الأمور من الجناب المولوي الذي هو بأنواع صور الإفادة قيّم وجدير، عسى أن يعرف بها يقتضيه الرأي الصائب فيها ويبينه على البراهين التي يعول عليها ويستند الحكم والاختيار إليها، عساه أن يجمع كما سبقت الإشارة إليه، بين الطمأنينتين البرهانية والعيانية، والدلائل العقلية والبرهانية، ففي ذلك مزيد وضوح، وكمال تحقق رافع لأنواع الاشتباه»[1].

وفي كلامه إشارة واضحة إلى أنه بعد أن مرّ بمرحلة الشك العلمي التجأ إلى السلوك العملي حتى حصل له الاطمئنان بالذوق والشهود، ومع ذلك فقد بقت معه حالة الشك العلمي السابقة بعد السلوك، فأراد أن يجمع بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية البرهانية، والتي ظلت على حالها بعد السلوك، فالتجأ إلى علاّمة عصره الفيلسوف المحقق نصير الدين الطوسي (رحمه الله) لاستجلاء شكوكه ورفع هواجسه، وهو صريح في إثبات المطلوب الذي أشرنا إليه من عدم التلازم الذاتي بين التكامل النظري والعملي.

الرابعة: النزعة السوفسطائية الشديدة لديهم، والمتجلية في تشكيكهم في الأحكام العقلية البرهانية، وأنها متباينة بتباين المدارك الذهنية والأمزجة الشخصية، بنحو لا يمكن معه التعويل عليها أو الأطمئنان والركون إليها. وهذا الأمر المؤسف ظاهر في كلمات مشايخهم وأقطابهم، بنحو لا يمكن دفعه أو تأويله، وهو ما انعكس بشدة على سلوكهم العملي، لذا نراهم قد أعرضوا عن العلم وأهله، وانكبوا على السلوك العملي المحض، ولم يلجأوا للاستدلال العلمي في نهاية المطاف، إلاّ لإلزام خصومهم بما ألزموا به أنفسهم، كما نقلنا ذلك عنهم.

---

(١) أجوبة المسائل النصيرية، المحقق الطوسي: ص١٩٧.

وللمتتبع أن يراجع إشكالات الفناري في مصباح الأنس على المنهج العقلي ليرى أنها حملت روح التشكيك والسفسطة في إبطال التعليم[١].

ولا بأس من أجل المزيد من الاستظهار أن ننقل مقتطفات من أقوال قطب العارفين وشيخ السالكين في هذه المدرسة، المولى صدر الدين القونوي في رسالته المفصحة عن منتهى الأفكار وسبب اختلاف الأمم. قال:

«فلما رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقرأوا أيضاً ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنوناً وتخيلات، وإن كان بعضها أقوى من بعض، ولم يجدوا شيئاً منها يقوم على ساق، ولا يجتمعون في الحكم على شيء بحكم يقع بينهم عليه الاتفاق، مما خلا أكثر المسائل الرياضية الهندسية لكون براهينها حسية»[٢].

وقال في فصل ثانٍ:

«فإن الأحكام العقلية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد، التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات»[٣]. وهو صريح في القول بالنسبية والتعددية الفكرية.

ثم أكّد على مذهبه هذا بقوله:

«فاختلف للموجبات المذكورة، أهل العقل النظري في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم، فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض، هو عند الآخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمر واحد، فالحق بالنسبة إلى كل ناظر، هو ما استصوبه ورجحه واطمئن به»[٤].

---

(١) مصباح الأنس، الفناري: ص١٠.

(٢) الرسالة المفصحة، نقلًا من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ص١٧٨.

(٣) الرسالة المفصحة، نقلًا من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ص١٨٣.

(٤) الرسالة المفصحة، نقلًا من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ص١٨٣.

ثم عاد وشكك في اعتبار البراهين العقلية بقوله:

«ورأينا أيضاً أموراً كثيرة قررت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم، بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد، فظنوها براهين جلية وعلوماً يقينية، ثم بعد مدة من الزمان تفطنوا هم أو من أتى من بعدهم، لإدراك خلل في بعض تلك المقدمات أو كلها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد... ثم إن الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شبهة أو أمور صحيحة كالكلام في تلك البراهين، والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين»[١].

ثم ختم كلامه بقوله:

«فيتعذر إذاً وجدان اليقين وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية»[٢].

أقول: هذا جزاء من ترك العروة الوثقى، ولم يطلب العلوم العقلية من مظانها، وليت شعري لو كان ما في أيدي الناس من العلوم والمعارف ليس إلاّ خيالات وأوهام، والأحكام العقلية نسبية، والبراهين الفلسفية لا تفيد الاطمئنان، وجميع الأدلة النظرية فاقدة للميزان، فكيف اهتدى لسبيل السلوك العملي إلى الله تعالى، ومن الذي دعاه إليه أو ما الذي دلّه عليه؟!

ونحن لا نملك للرد عليه في هذا المقام إلاّ الأجوبة التي أوردناها للرد على السوفسطائيين والشكاكين في المقصد الأول، فليرجع إلى هناك.

الخامسة: إن الكشف عندهم إما صوري أو معنوي، ونحن لا ننكر عليهم إمكان حصول مثل هذه المعارف الغيبية الشريفة أو وقوعها بالفعل، لا سيّما بعد تصفية النفس عن التعلقات المادية المانعة لجوهر النفس عن إدراك الأمور الغيبية، فالكشف الصوري كالمنامات الصادقة التي تكشف عن الحوادث المستقبلية عند كثير من الناس، أو مشاهدة أرواح الأولياء والصالحين، وأما الكشف المعنوي للمعاني الغيبية فهو أمر واقع لأصحاب السلوك من المؤمنين

(١) الرسالة المفصحة، نقلًا من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ١٨٤.

(٢) الرسالة المفصحة، نقلًا من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ١٨٤.

المخلصين، ويشـهد له ما ورد في الحديث النبوي الشـهير: «**من أخلص لله أربعين يوماً فجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**»(١).

ولكن ينبغي أن يُعلم أن هذه المعارف المعنوية ليست من سنخ العلوم والمعارف المدرسية التخصصيـة، بـل هي من سـنخ الحكم الأخلاقية الشريفـة، كالتي جاء بهـا الأنبياءعليهم السلام، والتي تزهّد في الدنيا وترغّب في الآخرة، وتحذّر من غرور الدنيا والنفس والشيطان.

أما ما يدّعونه من المعارف الفلسـفية الخاصة، كالوحدة الشـخصية للوجود، أو مراتب الظهـور والتجليـات، وغيرهـا من مسـائل العرفـان النظري، فلا اعتبـار لها إلاً بعـد مطابقتها للميزان العقلي البرهاني.

وأما بالنسـبة لما يدّعونه من المشـاهدات القلبية الحضورية لأعيان الموجودات الخارجية فهو أمرٌ مستحيل في نفسه، وسنبين حقيقته لاحقاً.

السادسـة: إن ما يدعونه من العلم الحضوري بالأشـياء، قد أرجعناه إلى العلم الحصولي الوجداني المباشربالأشـياء،وهو منحصر عند الفلاسـفة في علم العلة الفاعلة بنفسها وبمعلولها القائـم الوجود بهـا، وعلم النفس الإنسـانية بذاتها وبشـؤوناتها الذاتية، والتي منهـا قواها وما فيهـا من صور الأشـياء الخارجية القائمة بهـا، والتي هي في حكم معلولاتهـا، وعليه فلا معنى للعلم الحضوري للنفس بوجود غيرها المباين لها وغير القائم بها كما يزعم الصوفية ومن يجري مجراهم؛ لاستحالة قيام الجوهر بالفعل بجوهر آخر غير معلول له.

وقد كشفنا عن حقيقة هذا العلم الحضوري الموهوم في بحثنا البديع عن فلسفة العلم في مقدمة الكتاب،وأثبتنا أنه ليس إلا العلم الحصولي الوجداني بالأشـياء، بمعنى انكشافها للعالم مباشرة دون توسط الأدوات الحسية الظاهرية،فراجع هناك .

(١) بحار الأنوار، العلّامة المجلسي: ج٦٧، ص ٢٤٩.

بحث بديع في حقيقة العلم الحضوري وحجيته

إن مايسمىٰ بالعلم الحضوري هو حقيقته - كما أسلفنا - إنما يتعلق فقط بالحس الباطني الوجداني بأصل وجود النفس وقواها، وكذلك انفعالاتها وميولها الإيجابية والسلبية تجاه الغير، دون أن تكون هذه الإدراكات كاشفة بنفسها عن أيّ معانٍ علمية معقولة ذات قيمة فلسفية لهذه المدركات الوجدانية، ككونها واجبة أو ممكنة، جوهراً أو عرضاً، مادية أو مجردة، علة أو معلولاً؛ لأن هذا النحو من العلوم مختص بالعلم الحصولي المعقول والحاصل بالتفكير الفلسفي، والشاهد علىٰ ذلك أنّ عوام الناس مع إدراكهم لأنفسهم بالعلم الحضوري - أىٰ مباشرة - يبقون علىٰ جهلهم بحقيقة أنفسهم، ولا يصدق عليهم أنهم علماء بالنفس أو فلاسفة، وشاهدٌ آخر أن المريض العالم بأحواله بالعلم الحضوري، يراجع الطبيب للعلاج، والاستفسار عن حالته، مع كون الطبيب عالماً بأحوال المريض بالعلم الحصولي، مما يكشف أن العلم الحصولي هو العلم الحقيقي.

ولا يمكن القول بأن هذا الجهل نتيجة ضعف النفس أو عدم توجهها.

لأننا نقول: مع اشتداد النفس وتوجهها، يشتد الانفعال والتأثر الوجداني بأحوال النفس، كما سيأتي ذكره في بيان فلسفة السلوك العرفاني، ولا يستلزم ذلك المزيد من الانكشاف العلمي. اللهم إلاَّ إذا استلزم ذلك إفاضات علمية جديدة من باب الإعداد أو الانتزاع العقلي، وهي في الواقع علوم حصولية لا حضورية.

وهذا الاشتداد الحضوري يكون مثله كمثل الأعمىٰ الذي يقترب من النار تدريجياً، فيزداد تأثراً وإحساساً بها، دون أن يفهم أو يدرك شيئاً عن حقيقة تلك النار.

فالعلم الحضوري ليس إلاَّ إحساساً باطنياً مباشرا مبهماً.

نعم هذه المدركات الحضورية الوجدانية، تكون أشد تأثيراً من المفاهيم العلمية العقلية في تحريك النفس تجاه الأشياء جذباً أو دفعاً؛ لأنها إحساس باطني مباشر بالأشياء، شأنها في ذلك شأن الأحاسيس الظاهرية، فالذي يحس بالنار يقاسي الألم، والذي يعقلها يفهم معنىٰ الألم

دون أن يقاسيه، فافهم واغتنم، ولايغرنك مايهول به الصوفيةوعشاقها، وكن مع الصادقين.

مناقشة العلاّمة الطباطبائي

أرجَعَ العلاّمـةُ الطباطبائـي (رحمه الله) سـائر الإدراكات الحصوليـة إلى العلـم الحضوري بالنفس وشؤوناتها، وادعى أن هذا يحل المشكلة المعرفية من أساسها، وقد أبطلنا ذلك فيما مضى من بيان فلسفة العلم، فليراجع هناك.

ونتعرض هنا لكلامه حول المفاهيم الفلسفية:

قال:

«ومن ناحية أخرى، فنفسـنا وقوانا وأفعالنا النفسـية حاضرة لدينا، ومعلومة لنا بالعلم الحضوري... والنسـبة بين الأفعال والقوى وبين النفس سـوف تعلم بالعلم الحصولي، كما كانت معلومة بالعلم الحضوري... وحينما نشاهد النسب فسوف نشاهد بالضرورة حاجاتها الوجودية، ولجوئها إلى النفس كما نشاهد استقلال النفس الوجودي أيضاً.

وتتجلى عبر هذه المشـاهد صورة الجوهر أمامنا... ونرى مـن طرف آخر حاجة القوى والأفعـال، فنـدرك أن هـذه الحاجـة تسـتلزم وجـود أمـر مسـتقل، ونحكم عـلى هذه المحسوسـات بالعرضيـة ونثبـت لجميعهـا موضوعاً جوهريـاً... والانتقـال إلى قانون العلية والمعلولية الكلي يبدأ من هنا أيضاً»[1].

أقـول: إن مايسـمى عندهم بالعلم الحضوري إنما يتعلـق بالآثار الخارجية للموجودات المتأصلـة بالأعيـان، فالعلم الحضوري للنفس بوجودها أو وجود غيرها من قواها وشـؤوناتها الذاتية أمر معقول، لكونها موجودة في الخارج.

أما تعلق العلم الحضوري بالنسب والإضافات والسلوب، كالقيام في موضوع أو لا في موضوع، أو الاحتياج إلى علة أو الاستغناء عنها، وغيرها من المفاهيم الاعتبارية، غير المتأصلة في الأعيان، فأمر محال بل لا معنى له أصلاً.

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلاّمة الطباطبائي: ج١، المقالة الخامسة: ص٣٧٤ - ٣٨١.

نعم، للعقل أن يدرك العلاقة القائمة بين النفس وقواها بالعلم الحصولي بعد اتصاله بها مباشرة، كما أدرك العلاقة بين النار والحرارة، بعد اتصاله بهما بالحس الظاهري.

فالعقل تارة يدرك بواسطة - كما في الأشياء الخارجة عن ذاته - وتارة يدرك مباشرة وبلا واسطة - كالأشياء الحاضرة لديه - فانقسام الماهيات الخارجية إلى قائمة في موضوع أو لا في موضوع، هي قسمة عقلية أولية لانتزاع مفهومي الجوهر والعرض. وتطبيقهما على مصاديقهما الخارجية المتغيرة والثابتة، أمر سهل، وكذلك احتياج الحوادث الخارجية إلى علة تخرجها من العدم إلى الوجود، أو الممكن إلى علة تخرجه عن حد الاستواء - وهو قانون العلية - أمر في غاية البداهة، وكذلك سائر المفاهيم الاعتبارية.

ولست أدري ما الذي ألجأه إلى تشييد أصول المعرفة الإنسانية البديهية على هذه النظرية المبتدعة المعقدة والمبهمة والتي تفتقر في إثباتها لعدة أصول فلسفية عرفانية جديدة، تخالف الأصول المشهورة والمحققة عند جمهور المناطقة والفلاسفة، كنظرية **«اتحاد العاقل والمعقول»** غير المعقولة، والتي ابتدعها فرفوريوس[1] الصوري - صاحب الإيساغوجي - وتلقفها من بعده الملا صدرا ورتب عليها آثاراً كثيرة، وهي نظرية عرفانية خيالية محضة، انتقدها الشيخ الرئيس بشدة في كتبه المختلفة.

قال في كتاب الإشارات والتنبيهات:

«وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون (يقصد الأفلاطونيين الجدد أتباع أفلوطين)، وهو حشف كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»[2].

---

(١) فرفوريوس

(٢) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ص٢٩٥.

وقال في كتاب النفس من الشفاء:

«وأكثر ما هوّس الناس في هذا، هو الذي صنف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية، يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدل أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات، وكتبه في النفس»[١].

ولا أدري كيف يمكن أن تحل هذه النظرية مشكلة المطابقة المعرفية للواقع؟

فالعقل هو الحاكم المطلق على كل حال، سواء أدرك بواسطة أو مباشرة وبلا واسطة، وهو كما يصيب ويخطأ في تحليلاته للموجودات الخارجة عن ذاته، فهو أيضاً يصيب ويخطأ في تحليلاته وتفسيراته لأحواله النفسية المعلومة بالعلم الوجداني المباشر، بل الخطأ في الثانية أكثر؛ لكونها ذوقية مجهولة المنشأ في أكثر الأحيان، ولا يمكن نقلها للآخرين في أغلب المباحث العلمية، فالميزان هو البرهان لا غير.

والحاصل: إن كل المساعي التي بذلت بعد الملا صدرا رحمه الله لرفع مكانة العلم الحضوري للنفس على العلم الحصولي، ربما كانت تكمن ورائها دوافع صوفية، ترجّح السلوك الباطني الوجداني على السلوك العقلي التفكيري.

إنارة عقلية إلى فلسفة السلوك العرفاني

إن هذا السلوك العملي هو في الحقيقة حركة لجوهر النفس - المسمى عندهم القلب - بعقلها العملي في الكيفيات النفسانية، التي هي العلائق النفسية للسالك تجاه ما يحيط به من الأشياء، بيان ذلك:

إن الحركة الوجدانية لنفس السالك في التخلص من العلائق المادية الظلمانية، تعده للتحلّي بهيئات وكيفيات نفسانية مجردة نورانية تجعله أشد انفعالاً عن الصور والمفاهيم المعنوية، وأكثر ميلاً وحباً لها من غيره، الفاقد لهذه الهيئة النورانية، وهذه الهيئة الجديدة تجذب السالك

(١) الشفاء، ابن سينا، الفن السادس: ص٣٢٩.

بشـدة إلى عالم المعنى والتجرد وتدفعه عن عالم المـادة والطبيعة، وهذا هو نور الإيمان الذي ورد ذكره في الحديث النبوي الشريف عندما سئل النبي ﷺ عن معنى قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾،[1]

فقال:

«إن النور إذا وقع في القلب انفسـح له وانشرح، قالوا: يا رسـول الله، فهل لذلك علامة يعـرف بها؟ قـال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزول الموت»[2].

وكلما تجرد السـالك عن الهيئات والعلائق النفسـانية المادية، تصور بهيئات نفسـية أشـد نورانية من التي قبلها؛ لأن الكيف النفسـاني قابل للشـدة والضعف، فتجذبه بنحو أكبر وأشـد إلى عالم الغيب والقرب الإلهي، وهكذا إلى نهاية الطريق.

فهذه الحركة الشريفة للسـالك مبدؤها العلاقة القلبية بعالم الطبيعة، ومنتهاها قطع جميع العلائق القلبية عما سوى الحق سبحانه وتعالى، وهو الوصول.

وهـذا هو الـذي أوهم الصوفيـة والعرفاء بـأن هذا نحو مـن العلم الحضـوري بالغير، غافلـين عـن أن هـذا علم وجداني للنفـس بانفعالاتها الشـخصية تجاه الصور والمعـاني الغيبية، فظنوا أن هذه الآثارالوجدانية لوجود الهيئات النفسـانية آثاراً عينية للأشـياء الخارجية، وبما أن الوجود الخارجي هو منشأ الآثار، فتوهموا أن الأشياء الخارجية حاضرة عند النفس بوجوداتها العينية، وليس الأمر كما توهموه، فالعقل والبرهان هو الحاكم في مثل هذه الموارد الملتبسـة، ولا بأس بالاستشهاد ببعض الموارد الوجدانية البديهية، لتقريب هذا المطلب الشريف للأذهان:

المورد الأول: إن الصبي الصغير عندما يشـاهد المرأة الحسـناء مثلاً، لا يشعر تجاهها بأي شـعور سـوى حصول صورتها لديه، وهو بلا شـك علم حصولي بهذه المرأة، ولكن حينما يبلغ

---

(١) سورة الأنعام: ١٢٥.

(٢) بحار الأنوار، العلّامة المجلسي: ج٧٠، ص١٢٢.

الحلم يتغير شعوره تماماً تجاهها، ويشعر بميل شديد إليها، ولا يعني هذا أنه أدركها بالعلم الحضوري - كما قد يتوهم - بل أحس وجدانيا بانفعالاته الحاصلة من تفاعل حالة الفحولة والرجولة التي حصلت له بعد البلوغ - وهي هيئة نفسانية - مع تلك الصورة الحسناء، وهذا الذي جعله ينجذب نحوها بعد مشاهدتها،حيث إن الحس محرك للأحاسيس والمشاعر كما أسلفنا.

المورد الثاني: نجد أن المريض لا يشتهي الطعام الطيب الشهي مع مشاهدته إياه، ولكن بعد البرء يشتهيه وينجذب إليه بشدة، ولا يعني ذلك أنه أصبح يشاهد الطعام بالعلم الحضوري بعد أن كان يدركه بالعلم الحصولي، بل إن ارتفاع الحالة المرضية العرضية، وحصول الهيئة الصحية البدنية، غيّر انفعاله تجاه الطعام.

فالمحجوب الذي لا يلتذ بالأمور الغيبية المعنوية كالمريض الذي لا يلتذ بالطعام كما في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[1]، فإذا ارتفع عنه الحجاب واستنار قلبه بنور الإيمان عادت إليه حالته الصحية وآثر الآخرة على الدنيا.

فالحاصل: إن جميع الحالات الوجدانية الحضورية للسالك لا تتعلق بوجود الأشياء وحقائقها المغايرة له كما يتوهم هؤلاء، بل بشعوره المباشر بأحواله وانفعالاته النفسانية والعاطفية تجاه تلك الأشياء الحاصلة له بصورها ومعانيها الغيبية، وهذه هي حقيقة الإيمان الباعثة على المزيد من العبادة والعمل الصالح، فافهم ذلك واغتنم.

السابعة: فقدان الميزان الصناعي المعتبر لعلومهم ومعارفهم الحاصلة لهم بالسلوك العملي، مما يمنع العاقل من التعويل عليها أو الاطمئنان والركون إليها، ويسلبها اعتبارها العلمي، اللهم إلاّ ما طابق منها العقل الصحيح أو النقل الصريح.

بيان ذلك: إن سلوكهم العلمي في تدوين معارفهم الكشفية، يكشف عن استخفافهم وعدم مبالاتهم بمسألة وجود الميزان المعرفي، فهناك من أهملها ولم يتعرض لها بالكلية - كأغلب

---

(١) سورة البقرة: ١٠.

العرفاء وعلى رأسهم الشيخ محي الدين بن عربي، وكأن معارفهم بديهية لا تفتقر إلى الميزان - وهناك من جعلها في آخر فصل من كتابه - كصاحب «**قواعد التوحيد**» المعروف بـ(تركه)، حيث أشار إليها بنحو مقتضب وأحال التفاصيل إلى موضع آخر لا يسعه المقام كما يقول - وكأن الأمر لا يعنيه - هذا بالإضافة إلى اضطراب كلماتهم حول هذه المسألة الضرورية والمصيرية.

ونحن نقول لهم: إن كان ميزان معارفكم هو البرهان العقلي، فنعم الميزان، ولكن حينها تصبح مسائلكم مسائل فلسفية محضة؛ لأن الفلسفة هي العلم الباحث عن المسائل الوجودية الغيبية مطلقاً بالبرهان العقلي، سواء كان حصول هذه المسائل حاصلاً من التأمل والاعتبار العقلي، أو السلوك العملي، وعندها فلا حاجة لنا إلى ما يسمى بالعرفان النظري، الذي تمحلوا له موضوعاً توهموا أنه أعم من موضوع الفلسفة، وليس كذلك.

وفي نظري، ليس هناك أيّ مبرر لفصل العرفان النظري عن الفلسفة، إلاّ الهروب من الرقابة البرهانية، والاكتفاء بالأدلة الجدلية والخطابية لتمرير مبانيهم العرفانية الخيالية.

وأما إن كان ميزانكم هي النصوص الدينية، فيرد عليكم ما أوردناه على المدرسة الكلامية من عدم صلاحية أكثر هذه النصوص للميزان المدرسي، لعدم كونها في مقام بيان هذه المباحث التخصصية، ولعدم العلم بصدور كثير من أخبار الآحاد عن المعصوم عليه السلام، أو عدم العلم بجهة صدورها أو لظنية الاستظهارات العرفية لها، حيث لا تفيد العلم المطلوب في الاعتقاد التفصيلي.

وإن كان ميزانكم هو الشيخ الكامل، فنقول: إن لم يكن معصوماً فلا حجة لكلامه، وغاية ما يمكن أن يفيده هو الظن، لكونه من أهل الخبرة، ولكن الظن في الاعتقاد لا يغني من الحق شيئاً.

وأما قولهم، **إن لكل منزل ومقام ميزاناً يخصه**، فهو إحالة على المجهول، ولا يرجع إلى أمر محصل، فالميزان ينبغي أن يكون ميزاناً موضوعياً صناعياً علمياً معتبراً، وإلاّ فلا قيمة له في سوق الاعتبار عند العقلاء، فافهم وتدبر، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون.

الفصل الخامس

المدارس التلفيقية

وهـي التـي تعتمد على أكثـر من منهج معرفي في كشـف الواقع، وقد تمثّلت في المدرسـة الإشراقية ومدرسة الحكمة المتعالية.

الأولى: المدرسة الإشراقية

ورائدهـا الفيلسـوف النابغـة شـهاب الديـن السـهروردي رحمه الله[1]، صاحـب حكمـة الإشراق.

وهو يعتمد في مدرسـته على البحث العقلي البرهاني والكشف الذوقي العرفاني، ويعتبر الطريق الثاني منطلقاً وأساساً للأول.

قال في مقدمة كتابه حكمة الإشراق:

«اكتب لكم كتاباً، اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي»[2]

---

(١) أبو الفتوح يحيى بن حبش الحكيم الفلسـفي صاحب حكمة الإشراق الذي شرحه قطب الدين الشـيرازي وهياكل النور والتنقيحات والتلويحات وغير ذلك، وينسب إليه أشعار فمن ذلك ما قاله في النفس على مثال عينية ابن سينا:

خلعت هياكلها بجرعاء الحمى وصبت لمغناها القديم تشوقا

أفتى علماء حلب بإباحة قتله فقتله الملك الظاهر بن السـلطان صلاح الدين سـنة ٥٨٧ وعمره نحو سـت وثلاثين سـنة والسـهروردي نسـبة إلى سـهرورد بضم السين وسـكون الهاء وفتح الراء والواو وسـكون الراء بليدة قريبة من زنجان.

(٢) مجموع مصنفات شيخ الإشراق، ج٢، ص٩٠.

أي ما حصل له من المكاشفات العرفانية بالسلوك، ثم قال أيضاً في بيان لزوم تقدم السلوك والكشف العرفاني على طريق البحث في فهم كتابه:

«وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلا، فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده، محكمة»[1].

وأضاف أيضاً:

«وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة - أي الفكرية - وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشكك فيه مشكك»[2].

ثم أكّد على ضرورة بناء البحث الفلسفي على الكشف العرفاني بقوله:

«وكما أنا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها، ثم بنينا عليها علوماً صحيحة - كالهيئة وغيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء، ثم نبني عليها، ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وستلعب به الشكوك»[3]

وهو شبيه بقول الشيخ محي الدين بن عربي **(من لا كشف له لا علم له)** كما سبق وأن أشرنا إليه.

ويظهر من كلامه هذا ترجيحه طريق الكشف والمشاهدة القلبية على طريق البحث والبراهين العقلية، وأن المكتفي بالبرهان العقلي ستلعب به الشكوك.

---

(١) مجموع مصنفات شيخ الإشراق، ج٢، ص١٢.

(٢) مجموع مصنفات شيخ الإشراق، ص١٠، وما بين المعقوفتين للمصنف.

(٣) مجموع مصنفات شيخ الإشراق، ١٣.

نقد المدرسة الإشراقية

أولاً: يرد على مسلكها الصوفي ما أوردناه على المدرسة الصوفية، فليراجع هناك.

ثانياً: تشبيهه المشاهدات القلبية بالمشاهدات الحسية ليس في محله، لكون الأولى ذاتية ذوقية خاصة، والثانية موضوعية علمية مشتركة قابلة للتجربة والإثبات العلمي بحكم العقل، حيث إنّ التجربة الحسية من مبادئ البرهان كما مضى.

ثالثاً: اعتماده على المشاهدات القلبية المجهولة المصدر كأساس للعلم واليقين، مما ليس له وجه علمي برهاني، لاحتمال كونها إفاضات باطنية خيالية متأثرة بالمزاج أو بالمعارف الحصولية الكسبية، أو إلقاءات شيطانية، وهذا كله مما لا ينكره الصوفية أنفسهم، ووجود الاحتمال كافٍ في بطلان الاستدلال.

رابعاً: تشكيكه في الحد والبرهان المجرد عن الكشف والعيان، مجاراة لإخوانه من الصوفية، مما لا يليق بشأنه كفيلسوف، وسوف نتعرض لأمثال هذه التشكيكات والشبهات في بحث المنهج العقلي البرهاني، إن شاء الله تعالى.

خامساً: لقد قسم السهروردي كتابه حكمة الإشراق إلى قسمين، الأول في ضوابط الفكر، والثاني في الأنوار الإلهية.

أما القسم الأول: فقد وضعه على طريقة أهل البحث العقلي، حيث انتقد بعض قواعد الفلاسفة المشائين بإشكالات واهية ومردودة، وأجاب عنها كبار الفلاسفة من بعده كالسيد الداماد والملا صدرا، كما سعى في تعديل ظواهر بعض القواعد المنطقية بنحو لا ثمرة حقيقية أو علمية من ورائها، ولذلك لم يتابعه عليها أحد من بعده.

أما القسم الثاني: المسمى بمبحث الأنوار الإلهية، فقد استبدل لفظ الوجود فيها بلفظ النور، والفيوضات بالتشعشعات، والأجسام بالبرازخ، والنفوس بالأنوار الاسفهبدية، والعقول بالأنوار القاهرة، وغير ذلك مما يناسب مزاجه الإشراقي، ولا ترجع إلى محصل

فلسفي أو إبداع حقيقي.

هذا، وإن كل مبانيه الفلسفية جاءت إما موافقة ومؤكدة لمباني جمهور الفلاسفة قبله، أو مخالفة لهم قد ثبت بطلانها بالبرهان أو ظلّت محل تأمل وترديد.

وليس المقصود مما تقدم الانتقاص من المقام العلمي والفلسفي أو العرفاني الشامخ للسهروردي، بل المقصود إثبات أن الكمال في القوة العملية لا يقتضي دائماً نفس الكمال في القوة النظرية، وإن كان معداً لها ومطلوباً فيها من دون شك.

الثانية: مدرسة الحكمة المتعالية

وصاحبها هو الفيلسوف الشهير والحكيم المتأله صدر الدين الشيرازي[١] رحمه الله المعروف بـ(ملا صدرا).

---

(١) محمد بن إبراهيم القوّامي الشيرازي لم تعرف سنة ولادته ولكن وفاته سنة ١٠٥٠ من الهجرة، إلا أن المحقق السيد جلال الدين الاشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألّهين أن سنة ولادته هي سنة ٩٧٩ه وعلى هذا الأساس فعمره الشريف حين الوفاة ٧١ سنة.

ولد في شيراز من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وقيل كان أحد وزراء دولة فارس، التي عاصمتها شيراز، وهذا الوزير لم يولد له ذكَر، فنذر لله أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم، إذا رزق ولداً صالحاً موحداً، فكان ما أراد في شخص ابنه هذا (محمد صدر الدين)، ثم وجهه أبوه لطلب العلم، ولمّا توفي والده، رحل لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذٍ في عهد الصفوية، درس الفقه والأصول والتفسير وغيرها من العلوم عند أكابر الأساتذة كالمحقق السيد محمد باقر المعروف (بمير داماد) (والذي نتشرف بتدريس كتابه الأفق المبين الذي لا أعلم بحسب علمي واطّلاعي، أن أحداً يدرسه في زماننا هذا) - والشيخ بهاء الدين العاملي المعروف (بالشيخ البهائي)، ثم بعد أن أصبح أستاذاً كاملاً في العلوم الكسبية، إعتزل الناس في قرية (كهك) إحدى قرى (قم المقدسة) وبقي في هذه العزلة خمسة عشر عاماً، اشتغل خلالها بالمجاهدات والرياضات الشرعية، كما يقول هو في بعض كتبه كتفسير القرآن الكريم وفي كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ومن تلامذته الفيلسوف الأخلاقي الشيخ ملا محسن المشهور (بالفيض الكاشاني) والذي تتلمذ عليه عشر سنوات كما صرح هو (الملا محسن بنفسه)، والشيخ عبد الرزاق اللاهيجي وهذان قد تزوجا من بنات أستاذهما الملا صدرا رحمة الله عليهم جميعا، له مؤلفات كثيرة بعضها يدرّس: كالأسفار العقلية الأربعة والشواهد الربوبية والمبدأ والمعاد ومفاتيح الغيب وغيرها كثير.

وفاته: حج بيت الله الحرام سبع مرات وعند رجوعه من طريق البصرة (في حجه السابع) توفي فيها ودفن وقيل

وقد اعتمد في مدرسته الجديدة على ثلاثة مناهج معرفية لكشف الواقع، هي (**المنهج العقلي البرهاني**) و(**المنهج الديني الكلامي**) و(**المنهج الصوفي العرفاني**) أو كما يقال البرهان والقرآن والعرفان، وقد اعتبر هذه المناهج الثلاثة قنوات معرفية مستقلة تكشف عن حقيقة واحدة، وأن الحق هو ما تطابقت على كشفه هذه القنوات الثلاث.

قال في كتاب المبدأ والمعاد في التأليف بين العقل والكشف العرفاني:

«فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء»[1].

أما بالنسبة للجمع بين العقل والشرع فنجده يقول في كتابه (**الأسفار العقلية**):

«حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة»[2].

وقال المحقق الإشتياني (ت ٢٠٠٦م) في مقدمته على كتاب (**الشواهد الربوبية**):

«ومأخذ الأفكار العرفانية للملا صدرا - كسائر الكمل من الصوفية - هو الكتاب والسنة، مع الفرق أن الملا صدرا قد استفاد بنحو أكثر من الحقائق الواردة في روايات أهل البيت عليهم السلام، وما يدل على ذلك شرحه لأصول الكافي، وتفسيره للقرآن الكريم»[3].

وللملا صدرا في مقدمة شرحه على (**أصول الكافي**) كلام يبرز به نظرته الفلسفية العرفانية المدرسية للكتاب والسنة حيث يقول:

«ثم اعلموا يا إخواني المؤمنين: أن علم الحديث كعلم القرآن مشتمل على ظاهر وباطن ومجمل ومبيّن وتفسير وتأويل... وكما أن القرآن يوجد فيه علوم المكاشفة ما

نقل بعد ذلك إلى النجف الأشرف، وقبره مجهول في كلا المكانين.

(١) المبدأ والمعاد، الملا صدرا، ص٢٧٨.

(٢) الأسفار العقلية، الملا صدرا، ج٤، ص٧٥.

(٣) الشواهد الربوبية، الملا صدرا، ص٨.

يختص بدركه أهل الله خاصة وهم أهل القرآن، وهي غوامض علم التوحيد وعلم الملائكة والكتب والرسل وعلم المعاد وحشر النفوس والأجساد، كذلك يوجد فيه من القصص والأحكام وعلم الحلال والحرام والعقود... .

ما يعمّ إدراكه وينتفع به عامة الخلق، هذه للدنيا وتلك للآخرة، هذه للأبدان وتلك للأرواح، متاعاً لكم ولأنعامكم، فهكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة وهو يختص بدركه أهل الله»[1].

وقال أيضاً في إثبات حجية المكاشفات العرفانية في كتاب الشواهد الربوبية:

«ولا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألهين (أي مكاشفاتهم) فإنها في إفادة اليقين، ليست بأقل من حجج أصحاب البراهين»[2].

بل يلوح من كلماته ترجيح المسلك الصوفي على غيره، قال في كتاب **(مفاتيح الغيب)**:

«إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم»[3].

بل ذهب في مقدمة كتاب (الأسفار) إلى أن العلم الحقيقي واليقيني هو هذا العلم العرفاني، وما سواه ظلمات وحجب، قال:

«وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقناً، فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة (أي الاخباريين) لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم، وليس أيضاً هو مجرد البحث البحث كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر (أي الفلاسفة) فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض، إذا

---

(١) شرح أصول الكافي، الملا صدرا، ص١٧٠.

(٢) الشواهد الربوبية، الملا صدرا، ص٢٢١ وما بين المعقوفتين للمصنف.

(٣) مفاتيح الغيب، الملا صدرا، ص١٤٢.

أخـرج يـده لم يكد يراها، ومـن لم يجعل الله له نوراً فما له من نـور، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة»[1].

ثم أشار أيضاً في كتاب **مفاتيح الغيب** إلى هذه الأولوية بقوله:

«وهي علوم كشـفية لا يكاد النظر (أي الفكر) يصل إليها إلاّ بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»[2].

أقـول: هـذا المنهج المعرفي التلفيقي مشـاهد بوضـوح في جُلِّ كتبه الفلسـفية، بحيث لا يخلو برهان فلسفي له في أيّ مسألة عن الاقتران بآية قرآنية أو رواية أو شعر عرفاني أو مكاشفة صوفية لكي يؤكد على وحدة الغاية واتحاد هذه الطرق الثلاثة في الإيصال إلى الحقيقة الواحدة.

وما زالت هذه المدرسة بمنهجها التوفيقي مهيمنة على جميع الحوزات العلمية والجامعات ومراكـز البحـث والتحقيـق الفلسـفي في إيران وبعض الـدول المجاورة لها منـذ أكثر من ثلاثة قرون، بحيث صارت سائر المدارس الفلسفية الأخرى في حكم المنسوخة بها.

قال المحقق الإشتياني رحمه الله – وهو من أكابر محققي الحكمة المتعالية – :

«كتب الملا صدرا قد نسخت الكتب الفلسفية التي قبلها، وليس لها نظير»[3].

هـذا، وقد أضفى تلقيـح البحث العقلي الجـاف، بالنصوص الدينية القدسـية الشريفة، والأشـعار العرفانية الجميلة، والمكاشـفات الصوفيـة الغريبة، نوعا من الحـلاوة والجاذبية على فلسفته.

---

(١) الأسفار العقلية، الملا صدرا، ج١، ص١١، وما بين المعقوفتين للمصنف.

(٢) مفاتيح الغيب، الملا صدرا، ص١٤٥، وما بين المعقوفتين للمصنف.

(٣) منتخباتى از آثار حكماي إلهي إيران، اشتياني، ج٢، ص١٤.

نقد المنهج المعرفي لمدرسة الحكمة المتعالية

بعد أن اتضحت لنا معالم المذهب المعرفي لمدرسة الملا صدرا التلفيقية من خلال أقواله المختلفة، نشير بحول الله تعالى وقوته إلى بعض موارد الخلل في هذه المدرسة المشهورة بما يناسب المقام، فنقول:

أولاً: كان حرياً بالملا صدرا رحمه الله - وهو الفيلسوف الكبير والأصيل الذي تربى وترعرع في أحضان المدرسة الفلسفية العقلية وعلى أيدي أعاظم الفلاسفة كالمعلم الثالث السيد الداماد رحمه الله - أن يثبت لنا أولاً بالأدلة المنطقية البرهانية، حجية مبناه ومنهجه المعرفي الجديد، الذي كان السبب في نعت حكمته بـ(المتعالية)، بدلاً من هذه البيانات الخطابية العاطفية، والأقوال الشعرية الصوفية.

هذا المنهج الجديد الذي قلب به موضوعات الأحكام العقلية في القضايا الحملية، وغيّر به وجه الفلسفة الإسلامية الشامخة، التي وضع أساسها المعلم الثاني (أبو نصر الفارابي) وشيد أركانها شيخ فلاسفة الإسلام (ابن سينا)، ووصلت إلى أوج ذروتها على يد أستاذ الملا صدرا سيد الحكماء والمتألهين، المعلم الثالث (السيد الداماد)، فحوّل مسارها من الاتجاه الماهوي العقلاني إلى الاتجاه الوجودي العرفاني، كل هذا دفاعاً عن العرفاء من الصوفية وإثباتاً لمبانيهم العرفانية ووحدتهم الشخصية، وقد سخّر كل قدراته العقلية العظيمة من أجل ذلك.

ثانياً: إن النقد الذي أوردناه على المنهج المعرفي للمدرسة الصوفية العرفانية، يرد بعينه على هذه المدرسة؛ لأنه من أركانها، بل هو أساسها ومنطلقها.

وليت شعري كيف أصبح المنهج الذوقي العرفاني الفاقد للميزان العلمي والمعرفي في نفسه، أساساً وميزاناً للعلم والمعرفة؟ أم كيف أضحى المنهج القائم على تعطيل العقل النظري منطلقاً وكمالاً له؟

أما ما توهموه في ترجيح هذا المنهج على المنهج العقلي من كون معارفه حضورية، على خلاف المعارف العقلية الحصولية، فقد أشرنا إلى موارد التلبيس فيه عند نقضنا للمدرسة الصوفية العرفانية، فليراجع.

ثالثاً: ما أوردناه على المدرسية الكلامية في التعامل المدرسي، مع النصوص الدينية وتحميلها أكثر من حدها، وحرفها عن مسارها العام الفطري الخاص بها، فهو يرد بعينه على هذه المدرسة أيضاً، بل أكثر منه؛ لأن المتكلمين قد اعتمدوا - على الأقل - على ظواهر النصوص الدينية المحكومة بالميزان اللغوي أو العرفي العام الذي هو الملاك الصحيح في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، في حين اعتمد الملا صدرا على بواطنها الفاقدة لأي ميزان معرفي، فأصبحت يده بعدها مبسوطة كل البسط في استخراج ما يشاء، مما يراه من الكنوز والأسرار، بعد أن خص نفسه ومن يسميهم بالراسخين في العلم بفهمها، وهؤلاء يرون أنفسهم بطبيعة الحال فوق القانون والميزان، وبالتالي فهم غير معنيين ولا ملزمين أن يبيّنوا لنا - نحن المحجوبين - كيفية استنباطهم لهذه الأسرار الخفية من بواطن النصوص الدينية؛ لأنها على مسلكهم الذوقي الباطني علوماً لدنية، لا يطّلع عليها إلاّ أهل الرياضة والمجاهدة من الصوفية.

ولعمري لو فتحنا هذا الباب من التأويلات الباطنية غير المنضبطة بالموازين العقلية أو الشرعية أو العرفية، لانفتح علينا باب واسع من الخرافات العقائدية التي تكتسب كامل مشروعيتها في رحاب هذه المسالك الباطنية.

رابعاً: إنّ اعتبار المناهج المعرفية الثلاثة قنوات معرفية مستقلة تكشف عن حقيقة واحدة كما ادّعاه ملا صدرا لا يخلو، من ترديد وإشكال:

لأن مقصوده إن كان هو إقامة البراهين العقلية على المطالب الفلسفية أولاً، وبنحو مجرد عن تأثير النصوص الدينية والمكاشفات العرفانية ثم تطبيقها على هذه النصوص والمكاشفات، فهو ليس بجديد؛ لأن هذا هو مسلك جمهور الفلاسفة الإسلاميين قبله، حيث كانوا مع تمسكهم بوحدة المنهج العقلي وأصالته، يستأنسون بأمثال هذه التطبيقات ليثبتوا توافق العقل والشرع - وإن كان لنا تحفظ على هذا الأسلوب - لا سيما إذا كان التطبيق قطعياً لا ظنياً كما أسلفنا، اللهم إلاّ في الموارد التي تفسر بها النصوص أو المكاشفات بنحو مخالف للعقل والبرهان كالتجسيم أو الجبر أو الوحدة الشخصية للوجود مثلا، فهنا يقطع العقل ببطلان هذا التفسير.

أضف إلى ذلك: أنه كيف حصل للملا صدرا اطمئنان بموافقة القرآن والكشف العرفاني لآرائه الفلسفية، ولم يكن ذلك تحميلاً منه عليها، إذ أننا نجد أن الفلاسفة الآخرين يفسرون القرآن أيضاً على طبق مبانيهم الفلسفية المخالفة لمبانيه، كما نجد أن المتكلمين يرون أن أدلتهم الجدلية الوهمية، عين ما جاء به الكتاب والسنة، وكذلك الصوفية وسائر المذاهب الباطنية المختلفة؛ إذ أنهم دائماً يكاشفون بعين ما يعتقدون، مما يدل على كونها إفاضات علمية من العقل الباطن.

أما لو كان مقصود الملا صدرا عكس ذلك - وهو الظاهر من كلماته، ومن تسمية فلسفته بـ(المتعالية) أي المتعالية عن الاكتفاء بالبحث العقلي البحت - بأن يحصل لنا الاعتقاد أولاً من النصوص الدينية أو المكاشفات العرفانية، ثم نثبتها بالبرهان العقلي، فهذا هو مسلك المتكلمين والعرفاء الذي أبطلناه فيما مضى من البحث، وقلنا إن من أبرز الإشكالات التي ترد على هذا المسلك بالإضافة إلى عدم إمكان حصول العلم اليقيني عن طريقه، هو التأثير السلبي على نزاهة الاستدلال العقلي وقوته، إذ يسعى المستدل دائماً لإثبات ما يعتقد ويقطع بصحته أو تحقيق ما ينبغي أن يكون الواقع على طبقه أو تصديق ما يجب أن يصدقه، وذلك يلوح بوضوح في استدلالات المتكلمين والعرفاء الواهية في نظر أهل الخبرة من أهل البحث والتحقيق.

أما بالنسبة لاستدلالات الملا صدرا العقلية لإثبات مبانيه الفلسفية، فهي غير مستثناة أيضاً من هذه القاعدة، ولكن للنظر فيها مقام آخر.

خامساً: إن كنوز القرآن الكريم والسنة الشريفة، لا تكمن في المسائل الفلسفية والعرفانية التخصصية الدقيقة، التي توصل إليها أناس غير معصومين بعقولهم واجتهادهم، كابن سينا أو ابن عربي، بل إن هذه الكنوز والأنوار تكمن في الحكم الإلهية العملية التي تحرك القلوب وتهز الوجدان الإنساني والفطرة السليمة، علاوة على الأحكام الشرعية المبنية على المصالح الواقعية، وكذلك التعاليم الأخلاقية السامية، التي يقتضي امتثالها عروج الإنسان إلى أقصى مقامات القرب الإلهي.

هذه الحكم والأحكام والتعاليم التي يعجز الأنبياء عليهم السلام - فضلاً عن غيرهم - أن يعرفوها بعقولهم المجردة، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1].

ونحن لا نجد أيّ عناء في معرفة معنى الحكمة التي وردت في النصوص الدينية التي جاء بها الوحي الإلهي بمجرد مطالعتنا لآيات الكتاب التي ورد فيها لفظ الحكمة، كالآيات التي وردت في سورة الإسراء قبل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾[2] أو الآيات التي وردت في سورة لقمان عليه السلام بعد قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾[3] ليتبيّن لنا بجلاء أنها مجموعة من الأحكام والمواعظ والإرشادات العملية الأخلاقية الاجتماعية التي لها مدخلية مباشرة في هداية الإنسان وكماله الحقيقي، دون الاحتياج إلى مقدمات منطقية أو

---

(١) سورة النساء آية ١١٣.

(٢) سورة الإسراء آية ٣٩، والآيات التي وردت قبل هذه الآية: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٢٤) رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا (٢٥) وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ۖ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (٢٧) وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (٢٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (٢٩) إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠) وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (٣١) وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢) وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا (٣٣) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۚ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۖ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣٤) وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٣٥) وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (٣٧) كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ سورة الإسراء، الآيات: ٢٣ - ٣٨.

(٣) سورة لقمان آية ١٢. والآيات التي وردت بعد هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (١٢) وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (١٣) وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (١٤) وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (١٥) يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (١٦) يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (١٧) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (١٨) وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ سورة لقمان، الآيات: ١٢ - ١٩.

فلسفية معقدة أو عرفانية مبهمة، وفي هذا كفاية لمن تدبر واعتبر.

نعم، إن لأهل الله من المتقين والمطهرين وأولي الألباب أن يتدبروا في ظواهر الآيات القرآنية الكريمة ليصلوا إلى معانٍ لطيفة لا يصل إليها غيرهم من أهل الظاهر، ولكن هذه المعاني من سنخ الحكم العملية البسيطة التي تحرك القلوب وتزيد في الإيمان واليقين لا من سنخ المطالب الفلسفية أو العرفانية المدرسية الخاصة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل في نقد المدرسة الكلامية.

ولو كان هناك كنوز معرفية لبواطن النصوص الدينية، فلا يطّلع عليها بنحو قطعي إلاّ من خوطب بها أولاً - كرسول الله ﷺ وأهل بيته المعصومين عليهم السلام الذين هم ثقل القرآن - فنحن نتلقاها منهم ونؤمن بها، بشرط وصولها إلينا بنحو قطعي الثبوت والدلالة.

هذا تمام ما أردنا بيانه في المدارس التلفيقية من الناحية المعرفية، ولنعرّج بعدها إلى رحاب المدرسة العقلية البرهانية المختارة لدينا، لنبيّن معالمها وأركانها.

الفصل السادس

المدرسة العقلية البرهانية

وهي مدرسة جمهور الفلاسفة والحكماء التي تعتمد المنهج العقلي البرهاني وحده بالذات في كشف الواقع والوصول إلى الحقيقة.

وروادها المبرّزون الفيلسوف والمعلم الأول أرسطو، والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي والمعلم الثالث السيد الداماد، وشيخ فلاسفة الإسلام ورئيسهم، الحكيم الإلهي والفيلسوف المشائي، صدر الأطباء وأستاذ المناطقة أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا والمحقق نصير الدين الطوسي[1] .

---

(١) ولد الشيخ الرئيس الحسين بن علي ابن سينا في اليوم ٣ من صفر الخير سنة ٣٧٣هـ، مكانته أشهر من أن تذكر ورعايةً للاحتياط نقتصر على ما ذكره هو بنفسه حسب ما رواه تلميذه الشهير أبو عبيد الجوزجاني :

«كان والدي من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور، و اشتغل بالتصرف وتولي العمل في أثناء أيامه بقرية من ضياع بخارى يقال لها (خرميشن) وهي من أمهات القرى بتلك الناحية، وبقربها قرية يقال لها (أفشنة)، فتزوج أبي منها بوالدتي وقطن بها وولدت أنا فيها ثم ولد أخي، ثم انتقل إلى بخارى فتعلمت القران والأدب وأكملت العشرة من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب حتى يقضى مني العجب .

وكان والدي يعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يعرفونه ويقولونه هم، وكذلك أخي، وربما تذاكروا ذلك وأنا أسمعهم ولا تقبله نفسي، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند، وكنت أتعلم من رجل يبيع البقل، قيّم بحساب الهند فكنت أتعلم منه . وعندما وصل أبو علي الناتلي إلى بخارى وكان يدعي التفلسف، أنزله ابي دارنا واشتغل بتعليمي، وكنت قبل قدومه اشتغل بالفقه والتردد إلى إسماعيل الزاهد، ثم ابتدأت بقراءة كتاب إيساغوجي على الناتلي فلما ذكر لي حد الجنس: أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب (ما هو ؟) فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع مثله وتعجب مني كل العجب وكان أيّ

وقبـل التعرض لبيان معالم وأركان هذه المدرسـة العلمية العتيدة - والمختـارة عندنا - أرىٰ من الضروري الإشـارة إلىٰ فلسـفة هذا المنهج العقلي البرهاني بنحو موجز ليتميز عن غيره من المناهج المعرفية الأخرىٰ.

فنقول: إن الباحث عن الحق والحقيقة والسالك لطريق العلم والمعرفة، إذا أراد أن يشيد صرح بنائه المعرفي والفلسفي علىٰ أساس متين ورصين، ليكون خالياً من الشكوك والشبهات، فعليـه أن ينطلق من نقطـة الصفر التي لا يتصور شيء قبلها، وهي نقطة التشـكيك الاختياري المطلـق في كل مـا يحيط بـه، ثم يـشرع في التفكير فيخطو الخطـوة الأولىٰ، لإثبـات أصـل وجود الواقـع الخارجـي بنحو مجمل، ثم يـشرع في اتخاذ الخطوة الثانية لإثبات إمـكان العلم التفصيلي بهذا الواقع الموجود.

وليس أمامه في هاتين الخطوتين التفكيريتين للخروج من مسـتنقع الشـك، إلاّ أن يعتمد علىٰ سلسلة من المعارف الذاتية البيّنة بنفسها، التي يمكن الركون إليها والاعتماد عليها، ومعنىٰ

مسألة قالها تصورتها خيرا منه، وحذر الناتلي والدي من شغلي بغير العلم، حتىٰ قرأت ظواهر المنطق عليه أما دقائقه فلم يكن عنده منها خبر».

أقـول: ثم قرأ ابن سـينا الكتب بنفسـه وكذا بقيت الشروح، واشـتغل بقرات الفصوص والـشروع من الطبيعيات والإلهيات والطب وكل ذلك وهو يشـتغل بالفقه ويناظر فيه وهو ابن السادسـة عشر من العمر - ولا عجب فإنه في أحـد التقارير الطبية أجرىٰ طفل ياباني عملية اسـتئصال الطحال وهـو ابن الثالثة عشر من العمر - وصارت أبواب العلم تفتح لأبي علي ابن سينا وذلك بما كان يتمتع به من صفاء النفس وحدة الذهن وجودة الذكاء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

أقول بضرس قاطع: إن كل من جاء بعد الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فمنه اخذ وكأنّهُ المرجع في هذا العلم والحق والإنصاف هو هذا، وله مؤلفات موسوعية هي المرجع والأساس في بابها، منها: موسوعة الشفاء في الحكمة والمنطق والرياضيـات والطبيعيات، وكتاب الإشـارات والتنبيهات في المنطق والحكمـة، والقانون في الطب، والتعليقات في الحكمة، والنجاة في الحكمة، والمبدأ والمعاد، والقضاء والقدر، وغيرها كثير، توفي الشيخ الرئيس في بلدة همدان سنة ٤٢٨هـ ودفن فيها وكان عمره الشريف ٥٨ سـنة رحمة الله عليه واسـكنه فسيح جناته. لمزيد من الاطلاع علىٰ حياة الشيخ الرئيس راجع مصارع المصارع، ص ٩-١٤، والموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال ص٨، ومنطق المشرقين (المقدمة).

كونها ذاتية (أنه لم يتلقاها من أحد غيره)، بل يجدها حاضرة واضحة عنده وكأنها جزء من نسيجه الذهني، وأما كونها بيّنة بنفسها، فبمعنى عدم افتقارها إلى مبيّن غيرها، بل تكون بذاتها في غاية الوضوح بحيث لا يملك العقل إلاّ التسليم المطلق أمامها، ولا يجد الشك طريقاً إليها.

وهذه المعارف ليست مختصة بفرد دون فرد أو طائفة دون أخرى، بل هي عامة مشتركة بين الجميع، وهذه هي (**القضايا الأولية البديهية**) والتي على رأسها قضية امتناع اجتماع السلب والإيجاب، أو ما يسمى بـ(**إمتناع اجتماع النقيضين**)، وأصل العلية والسنخية.

وبعد ثبوت إمكان العلم بالواقع الخارجي كما بيّناه في مبحث (قيمة المعرفة) وإبطال السفسطة، فعليه أن يتقدم بعد ذلك بخطوات ثابتة ومتأنية للبحث حول المنهج المعرفي الصحيح الذي يضمن له التعرف على هذا الواقع على ما هو عليه في نفس الأمر، معرفة يقينية صادقة وثابتة ومطلقة؛ لأن الخلل في أحد هذه الأوصاف يستلزم عدم التعرف على الواقع، وسوف نشير إلى تفصيل ذلك لاحقاً.

وهذا المنهج المختار في خطوته الثالثة، يجب أن يبتنى بطبيعة الحال على ما ابتنت عليه الخطوتان الأولى والثانية، وهي القضايا البديهية الأولية حتى يرتفع البنيان المعرفي بنحو متصل على أساس محكم ومتين، وإلاّ لاقتضى ذلك نوعاً من الانفصام المعرفي غير الموجه، والتشكيك في المبنى الأساسي، وبالتالي في البناء الذي قام عليه.

وهذا المنهج المعرفي الجامع لكل هذه الشرائط والأوصاف ليس إلاّ (**المنهج العقلي البرهاني**)، الذي يعتمد العقل البرهاني كأداة معرفية رئيسية و يؤمّن لنا المعرفة الصحيحة والواقعية.

والبحث التفصيلي عن طبيعة هذا المنهج البرهاني إنما يكون على عهدة صناعة البرهان - وهي إحدى الصناعات الخمس في المنطق الأرسطي - ولكن مع هذا فنحن نجد من أنفسنا أننا مضطرون على أيّ حال إلى الإشارة المختصرة لطبيعة هذه الصناعة، لكي نجنب المتعلم مؤونة الإحالة إلى موضع آخر يطول فيه البحث والفحص، ولكن لا يعني هذا بأي وجه الاستغناء بما

هنا عما هناك، فمن أراد المزيد من التحقيق والإحاطة، فليرجع إلى المنابع الأصلية هناك، حيث يجد ما يشفي غليله.

ونحن نذكر منه هنا ما يناسب مقام البحث المعرفي، والله ولي التوفيق.

فنقول: لا شك أن الحياة التفكيرية من الخصائص الذاتية للطبيعة الناطقة الإنسانية، والتفكير هو الحركة الإرادية في المعقولات الذهنية بقصد اكتساب المجهول، الذي يكون مجهولاً من وجه، معلوماً من وجه آخر.

والشيء كما يعلم من وجهين تصوّراً وتصديقاً، فهو يجهل من وجهين، فالتفكير إنما يقصد به اكتساب المجهول التصوري أو التصديقي بحيث يصير مغلوماً للإنسان.

واكتساب المجهول لا يكون إلاَّ بالمعلوم؛ لأن الحركة تكون فيه، وهو رأس مال المفكر، ولذا قال الحكماء: «**وكل تعليم وتعلم ذهني وفكري فإنما يحصل بعلم قد سبق**»[1].

وهذه الحركة التفكيرية في الواقع حركة صناعية تأليفية، مركبة من مادة وصورة، فأيّ صانع يحتاج في صناعته إلى مواد خام معينة، يؤلّف بينها على صورة خاصة لتحصيل المطلوب.

والخطأ في الصناعة إن حصل، فإما أن يكون من جهة المادة أو من جهة الصورة أو من كليهما معاً، والصانع الماهر هو الذي يستطيع أن ينتخب المواد الجيدة والمناسبة، ثم يؤلّف بينها على الهيئة أو الصورة المناسبة للمطلوب.

وصناعة المنطق هي التي تعلمنا كيف ننتخب المعلومات المناسبة التي تكون مادة المطلوب، وكيف نؤلّف بينها ونرتبها على الهيئة الصحيحة.

وبيان كيفية الترتيب المناسب للمعلومات إنما يكون على عهدة المنطق الصوري في بابي المعرّف والحجة، وأما كيفية انتخاب المواد المناسبة فيكون على عهدة الصناعات الخمس.

وفي باب المعرف نتعلم كيف نكتسب المجهول التصوري بالحد والرسم، ومقدمته

---

(١) برهان الشفا، شرح الشيخ مصباح اليزدي، ص٨٣.

مبحث الكليات الخمس، وفي باب الحجة أو الدليل نتعلم كيف نكتسب المجهول التصديقي، أي كيفية الاستدلال، ومقدمته مبحث القضايا.

ومن هنا صارت مباحث المنطق الصوري أربعة أبواب، وإذا ألحقنا به مباحث الصناعات الخمس صارت مجموع مباحث المنطق تسعة أبواب.

وقد تبيّن في باب المعرّف، أن الحد التام المؤلّف من الجنس والفصل هو وحده الذي يؤمّن لنا تصور الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، حيث إنه يتألف من الأجزاء الذاتية للماهية التي تمثل الحقيقة المعقولة للشيء في نفسه وذاته، أما الأجزاء البسيطة فتعرف بلوازمها الذاتية البينة والقريبة التي تقوم مقام الكنه في الحكاية عن الذات، كما صرح بذلك أساطين المنطق والحكمة.

وقد تعرّض المناطقة في باب المعرف، وأيضاً في صناعة البرهان، إلى كيفية اكتساب الحد بالتحليل والتركيب، وبيان المعيار الصحيح في مطابقته للمحدود الخارجي، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى هناك.

أما في باب الدليل فيتعرض المناطقة إلى أنواع الاستدلالات المختلفة من حيث الصورة، من القياس والاستقراء والتمثيل، وتبيّن أن القياس هو العمدة في الاستدلال وإليه يرجع الاستقراء والتمثيل.

وقد قسّموا القياس من حيث الصورة إلى اقتراني واستثنائي، وبينوا الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني بضروبه المختلفة، وأثبتوا هناك أن صورة القياس الاقتراني والاستثنائي الجامع للشرائط المذكورة هناك، هي التي تفيد اليقين اللازم دائماً من حيث الصورة، وأن الشكل الأول للقياس، هو أفضل الأشكال وأبدهها في إفادة اليقين الصوري وإنتاج الموجبة الكلية، ثم يليه الشكل الثاني فالثالث، حيث يكون الحد الأوسط هناك دائماً واسطة ضرورية في إثبات النتيجة.

وقد كانوا تعرّضوا قبل ذلك في باب القضايا وبعد البحث عن صورها إلى بيان أصنافها،

من حيث تعلق أنحاء التصديق بها، وهي المسماة بالأحوال المادية للقضايا، حيث قسموها بالقسمة الأولى إلى أربعة أصناف، وهي: المسلمات، والمظنونات، والمخيلات، والمشبهات، والمسلمات هي القضايا التي تفيد تصديقاً جازماً لسبب ما، وهذا السبب إما أن يكون من تلقاء نفس المصدق وهي المعتقدات أو من خارج كقول نبي أو إمام أو ثقة وسموها بالمأخوذات والمقبولات.

ثم قسموا المعتقدات إلى القضايا التي يعتبر فيها المطابقة للخارج أو لا يعتبر فيها ذلك، والأولى إما أن تكون مطابقة للواقع بالفعل وهي الواجب قبولها أو البديهيات، أو لا، وهي الوهميات أي الاعتقادات الخاطئة في الجهل المركب، وأما التي لا يعتبر فيها المطابقة للواقع، فهي المشهورات[1].

فقد تحصّل مما تقدم: أن القضايا التي تفيد اليقين وتكون مطابقة للواقع دائماً هي البديهيات العقلية والبينة بنفسها، وما يبتنى عليها من النظريات المبينة بها.

وبعد الفراغ من البحث الصوري للقياس، أفردوا بعد ذلك بحثاً عن القياس من حيث مواده المأخوذة فيه، أي طبيعة القضايا التي تشكل مقدمات القياس ومبادئه الأُولى من حيث تعلق التصديق بها كما مر، فانقسم القياس بحسبها إلى خمسة أنواع تدخل في صناعات خمس، وهي:

القياس البرهاني المؤلف من القضايا الواجب قبولها بالذات أو بالغير ويهدف إلى معرفة الحقيقة بحسب الواقع ونفس الأمر، والقياس الجدلي المؤلف من المشهورات والمسلمات، ويهدف إلى الزام الخصم وإفحامه، والقياس الخطابي المؤلف من المظنونات والمقبولات غير المشهورة، ويهدف إلى إقناع الجمهور، والقياس الشعري المؤلف من القضايا المخيلة، ويهدف إلى التأثير في نفس المستمع بالقبض أو البسط، والقياس المغالطي السوفسطائي المؤلف من المشبهات، ويهدف إلى التضليل أو التخطئة الامتحانية.

---

(١) أنظر: الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي)، ج١، ص٢١٣.

إنّ القياس البرهاني الذي صورته صورة القياس المنتج بالضرورة العقلية، ولا سيّما من الشكل الأول البديهي الإنتاج، ومادته القضايا الواجب قبولها بالذات أو بالغير، هو الوحيد من بين هذه الأقيسة، الذي يفيد اليقين بالمعنى الأخص؛ أي اليقين الثابت المطلق المطابق للواقع.

أما إفادته اليقين فلأن صورته بديهية الإنتاج ومادته القضايا واجبة القبول، أما كونه ثابتاً ومطلقاً ومطابقاً للواقع، فلأن الحد الأوسط فيه علاوة على كونه واسطة في الإثبات العلمي كسائر الأقيسة الصحيحة الصورة، فهو أيضاً واسطة في الثبوت، أي ثبوت النتيجة، لكونه علة واقعية، إما خارجية أو تحليلية نفس أمرية لثبوتها.

مثال العلة الخارجية كقولنا: **(الإنسان ناطق)**، **(وكل ناطق متعجب)** **(فالإنسان متعجب)**.

فالحد الأوسط هنا، كما أنه واسطة في الإثبات العلمي للنتيجة، فهو علة اقتضائية خارجية لثبوت التعجب للإنسان.

ومثال العلة التحليلية قولنا: **(العالم متغيّر)**، **(وكل متغير حادث)**، **(فالعالم حادث)**.

فالتغير هنا كما أنه واسطة في إثبات النتيجة، فهو علة تحليلية نفس أمرية اكتشفها العقل كعلة واقعية للحدوث؛ لأنّ التغير خروج من القوة إلى الفعل، وهو يستلزم الحدوث الذي هو خروج من العدم إلى الوجود.

وهذا معنى قولهم: «**إن ذوات الأسباب لا تعلم إلاّ بأسبابها**» وأن البرهان هو الذي يفيد العلم بالأشياء من أسبابها الذاتية، قال ابن سينا: «**فإن العلم اليقيني بكل ماله سبب، من جهة سببه**»[1].

وبناءً على ذلك فاليقين البرهاني ثابت؛ لامتناع انفكاك العلة التامة عن معلولها.

وهو مطلق، أي غير نسبي؛ لأنه لم تحصل نتيجته بالذوق والاستحسان، بل بنحو موضوعي واقعي.

(١) برهان الشفاء، شرح الشيخ مصباح اليزدي، ص٢٣٧.

كما أنه مطابق للواقع؛ لمطابقة مقام الإثبات العلمي مقام الثبوت الواقعي.

هذا وقد وضع المناطقة في صناعة البرهان شرائطَ وأحكاماً متعددة للقياس البرهاني، من لزوم كون مقدماته كلية، حتى يصدق الحكم على جميع الأفراد في جميع الأحوال، وضرورية الصدق، وذاتية المحمول بمعنى أن يكون المحمول مأخوذاً في موضوعه أو العكس، لتكون المقدمات بينة وعلة بالذات ومسانخة للنتيجة، وأن تكون أولية بمعنى ألاّ يعرض المحمول على الموضوع لأمر أعم، حتى لا تتداخل العلوم فيما بينها، إلى غير ذلك من الشرائط التي تهدف إلى شيء واحد، وهو إفادة اليقين بالمعنى الأخص، الذي هو أرقى وأشرف أنواع الاعتقاد.

إلى هنا يكون قد تبيّن لنا طبيعة المنهج العقلي البرهاني لهذه المدرسة المعرفية، فهي لا تعتمد في كشف الواقع إلا على الحد أو ما يقوم مقامه عند الضرورة في اكتساب التصور، وعلى القياس البرهاني في اكتساب التصديق، بحيث تكون كل معارفها الوجودية ورؤيتها الكونية الفلسفية وأيديولوجيتها العملية بعد ذلك مبنية على أساس محكم ورصين على قدر الطاقة البشرية.

حجية المنهج العقلي البرهاني ودائرة حجيته

قد اتضح مما سلف، أن حجية البرهان العقلي ذاتية، بمعنى أن كاشفيته عن الواقع لا تحتاج إلى دليل يدل عليه، ويكتسب مشروعيته العلمية منه، بل هو الدليل على كل دليل، وتكتسب سائر الأدلة مشروعيتها المعرفية منه.

والسبب في ذلك يرجع إلى ما بيناه من الخصائص الذاتية للبرهان المؤلف من الصورة البديهية الإنتاج، والمادة الواجب قبولها، فهو ميزان معصوم يعصم الذهن البشري من الخطأ في التفكير، ولكن بشرط مراعاة أحكام وشرائط هذا الميزان، فالميزان وإن كان معصوماً لكن المُبرهِن ليس بمعصوم مطلقاً، بل هو معصوم بشرط المراعاة.

وهذا غاية المطلوب، ونهاية المقصود لطالب العلم والحقيقة، وهو أن يكون لديه ميزان معصوم يعتمد عليه ويركن إليه، ليميّز به الصواب من الخطأ في التفكير، ويكشف الواقع على ما هو عليه في نفس الأمر.

ولكن الأمر المهم هنا هو البحث عن دائرة حجية البرهان العقلي بمعنى مدى شمولية أحكامه القطعية لجميع القضايا والمسائل العلمية، فهل يشملها كلها أم بعضها؟ أي هل دائرة حجيته مطلقة لا حدود لها أم لها حدود لا يمكن له أن يتعداها، وحريم لا يمكن لها أن تتجاوزه، وهذا ما يحتاج إلى بحث عميق وفحص دقيق.

فنقول مستعينين بالله الواحد المنان: اعلم - إن كنت من المسترشدين والسالكين لطريق الصدق واليقين - أن العقل العام سواء كان برهانياً أم غير برهاني، هو الحاكم المطلق والوحيد في إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه[1]، في مطلق القضايا الحملية، أو إثبات التلازم والتعاند أو نفيهما في القضايا الشرطية، وهذا في غاية الوضوح لمن فهم المنطق.

ولكن تارة يكون له ذلك بنفسه، كحكمه بامتناع اجتماع النقيضين، وتارة أخرى

---

(١) أقول: للغزالي مقولة تؤيد ما ذهبنا إليه وهي مقولته الشهيرة (العقل حاكم لا يعزل قط)، المنطق والمعرفة عند الغزالي ص٢٩٣٠.

بالاستعانة بالأدوات المعرفية الأخرىٰ كالحس،كحكمه بطلوع الشمس أو التجربة،كحكمه بأن الأسبرين مسكن للألم، أو الوحي،كحكمه بأن الصلاة واجبة علىٰ المكلف، وتارة تكون أحكامه قطعية وأخرىٰ ظنية، وأحكامه القطعية قد تكون برهانية، أي عن طريق معرفة الأسباب الذاتية للنتيجة أو غير برهانية.

وهذا التفاوت في الأحكام العقلية العامة راجع إلىٰ المبادئ التي يعتمد عليها العقل في أحكامه، تلك المبادئ التي ترجع بدورها إلىٰ أصناف القضايا المختلفة المستعملة في الأقيسة المتعددة في الصناعات الخمس.

فتارة يكون حكمه برهانياً وأخرىٰ جدلياً أو خطابياً وهكذا.

ومن هنا يتضح لنا مدىٰ حماقة من يحاول أن يبطل أحكام العقل العام بالأدلة العقلية، كما توهم الماديون والأخباريون والمتصوفة.

ولكن محل بحثنا هنا هو في معرفة حدود أحكام العقل البرهاني الذي تعتمد عليه هذه المدرسة العتيدة.

ونحتاج قبل الوصول إلىٰ بيان المطلوب إلىٰ تقديم عدة أمور تمهيدية:

الأول: إن العقل البرهاني لا يحتاج إلىٰ الغير لكي يعين له حدوده؛ لأن العقل العام - كما بيّنا - هو الحاكم المطلق علىٰ الأشياء بجميع مراتبه الحكمية، وأشرف تلك المراتب هو العقل البرهاني الخاص، والأخس الداني لا يمكن له أن يعين حدود الأشرف العالي، اللهم إلاّ عند من سفه نفسه، وقدم المفضول علىٰ الفاضل واتبع الظن وما تهوىٰ الأنفس، كما هو حال البعض والأخباريين، حيث لا يالون بإبطال الأحكام العقلية البرهانية بالأحكام الظنية أو الموهومة العرفية أو الذوقية.

هذا بالإضافة إلىٰ أن العقل البرهاني عاقل في نفسه، بل هو سيد العقلاء، والعاقل يعرف حدوده بنفسه ولا يتجاوزها، فلنترك له الزمام ليحكم بنفسه علىٰ نفسه.

الثاني: إن الحدود التي يرسمها العقل البرهاني لنفسه، ليست حدوداً اعتبارية توافقية أو

مولوية، بل هي حدود تكوينية، بمعنىٰ أن العقل يجد نفسه عاجزاً عن تجاوزها.

الثالث: إن موضوعات الأحكام العقلية البرهانية، يجب أن تكون من سنخ الطبائع الكلية الحقيقية سواء كانت مادية كالجسم، أو مجردة عن المادة كالنفس أو العقل، أو ما يقوم مقامها من المعاني الانتزاعية الواقعية العامة من المعقولات الفلسفية أو المنطقية التي تحكي عن أنحاء الموجودات العينية أو الذهنية، حيث يتمكن العقل البرهاني أن يحكم عليها بأوصاف كلية علىٰ نحو الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، وهذه الأوصاف تشكل الجهات الواقعية للقضايا العقلية.

والسر في ذلك أن الأحكام البرهانية - كما بينا - يجب أن تكون كلية وثابتة وواقعية، وهذا لا يكون إلاّ للطبائع الكلية الثابتة أو التي تجري مجراها والمتحققة في نفسها في الواقع ونفس الأمر، علىٰ خلاف الهويات الشخصية المادية المتغيرة. وأما الهويات الشخصية الثابتة كالعقول والباري تعالىٰ فتدخل في البرهان لكون تشخصها من لوازم ذاتها أو عين ذاتها، وبالتالي يكون نوعها في شخصها.

الرابع: إن الموضوعات الاعتبارية الشرعية أو الوضعية - سواء كانت من قبيل الماهيات الاختراعية، كالصلاة، أو الانتزاعيات الاعتبارية، كالملكية - لا سبيل للعقل البرهاني إليها، لكون ملاكات أحكامها غير معلومة لديه بل هي في يد من اعتبرها، نعم قد تلحقها بعض الأحكام البرهانية الأولية في ظرف الاعتبار، كوجوب مقدمة الواجب أو امتناع اجتماع الأمر والنهي من حيثية واحدة وغير ذلك، مما يسميه الفقهاء باللوازم العقلية للخطابات الشرعية، وان كان تسمية ذلك بالبرهان محل تأمل؛ لكون أحكامه فيها ليس عن طريق معرفة أسبابها الذاتية الحقيقية، بل في ظرف الاعتبار.

الخامس: إن الموضوعات الشخصية المتغيرة لا تدخل بالذات تحت الأحكام البرهانية بهويتها الشخصية، بل تدخل بعرض طبائعها الكلية الثابتة لها؛ لأن الشخص مركب في الواقع من الطبيعة الكلية الثابتة والعوارض الشخصية الغريبة والمتغيرة.

فمثلاً إذا حكم العقل البرهاني على الطبيعة الإنسانية بحكم كلي ككون الإنسان ناطقاً بالوجوب أو كونه حجراً بالامتناع أو كونه أبيض بالإمكان، فإن هذه الأحكام الكلية تسري إلى أفرادها الخارجية كزيد وعمرو بالضرورة العقلية.

إلى هنا يكون الأمر واضحاً في الموضوعات الشخصية، ولكن ينبغي التنبيه على أمرين:

١. إن الأحكام العقلية البرهانية على الأشخاص بعَرَض طبائعها الكلية لا تدخل في العلوم البرهانية؛ لأن الغاية من تلك العلوم دائماً هو الوصول إلى أحكام وقوانين كلية.

٢. إن الأحكام العقلية البرهانية على الطبائع الكلية التي تكون جهة الحكم فيها هي الوجوب أو الامتناع، تصدق على موضوعاتها الشخصية بالفعل، فنقطع مثلاً أن زيداً بالفعل ناطق أو ليس بحجر، أما الأحكام التي تكون جهة الحكم فيها هي الإمكان، فلا سبيل للعقل هنا أن يعلم بتلبس هذا الشخص بها بالفعل؛ لأن الوصف الإمكاني للطبيعة الكلية وإن كان قطعي الثبوت لها عند العقل، إلاّ أنه بالنسبة للشخص إما ثابت له بالفعل في الخارج، أو لا، لامتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وثبوت هذا الوصف الإمكاني كالبياض لزيد مثلاً، إنما يكون معلولاً للأسباب الاتفاقية التي لا سبيل للعقل إليها، اللهم إلاّ عن طريقين وهما المشاهدة الحسية أو التواتر الذي هو في حكمها، ولكن لا يكون هذا حكماً برهانياً لأن معرفته لا تكون عن طريق أسبابه الذاتية بل الاتفاقية، فتحصل مما تقدم أمران:

١. إن حدود الأحكام العقلية البرهانية بالذات، إنما هي في دائرة الموضوعات الكلية الحقيقية لا غير.

٢. إن الموضوعات الخارجة عن حريم الحكم العقلي البرهاني، هي:

أ. الموضوعات الاعتبارية التي اكتسبت وجودها من اعتبار المعتبر لها، كالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، التي تكون ملاكات أحكامها غائبة عن العقل وحاضرة في ذهن المعتبر لا غير، وان كانت ملاكاتها نفس أمرية في الواقع كالأحكام الشرعية عند العدلية.

ب. الموضوعات الشخصية المتغيرة التي لا سبيل للبرهان إليها، إلا بعَرَض طبائعها الكلية، اللهم

إلاَ في مـورد ثبـوت الأوصاف ذوات الجهات الإمكانية، حيث لا سـبيل للعقل البرهاني إليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، وإن أمكنه أن يقطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصية بالفعل عن طريق المشاهدة الحسية أو التواتر الحسي.

وهـذه المنطقـة الخارجة عن حريم الأحـكام العقليـة البرهانية لنا أن نسـميها بـ(**منطقة الفـراغ العقلي**)، حيث تشـكل مشـكلة معرفية كبـيرة أمام العقل البرهاني؛ لأنها منطقة واسـعة وغير محصنة، ولذلـك تكون محلاً لعربدة الكثير من الزائغين.

ومن أجل ذلـك ينبغي التحرك فيها باحتياط شـديد والاعتماد على أدوات معرفية أخرى يطمئن إليها بإرشاد من العقل البرهاني، كما سنبين ذلك لاحقاً، إن شاء الله تعالى.

علاقة المنهج العقلي بالمناهج المعرفية الأخرى

بعد أن فرغنا - بحمد الله تعالى وتوفيقه - من بيان حجية المنهج العقلي البرهاني ودائرة حجيته، ننتقل في الختام إلى بيان العلاقة التي تربط هذا المنهج القويم بالمناهج والأدوات المعرفية الأخرى من التجربة والوحي والسلوك العرفاني، والتي اعتمدتها المدارس المعرفية الأخرى.

ونحن عندما نتكلم عن هذه العلاقة نعني بها الحاجة التكميلية المتبادلة بينها، بحيث يؤدي كل واحد منها دوره الطبيعي له في إطار النظام الأصلح للوجود الإنساني، ولكن في داخل حريمه الخاص به، بحيث لا يتعداه إلى غيره أو يقوم بمصادرته أو إلغائه أو تعطيله عن العمل.

وكل هذا إنما يكون تحت الأشراف العام للعقل البرهاني وعلى ضوئه وهدايته وبشرط ألا تخالف أحكامها أحكامه القطعية الذاتية.

أولاً: علاقة العقل بالتجربة

أما حاجة العقل إلى التجربة، فهي أن العقل قاصر بنفسه عن الحكم على العوارض المادية المحسوسة في هذا العالم المادي بنحو كلي بدون الاستعانة بالتجربة الحسية، ولذا قال المعلم الأول أرسطو: «**من فقد حساً فقد علماً**»وقد مر ذكرها سابقا .

ومن هنا صارت التجربة الحسية من مبادئ البرهان العقلي، ولكن في حريم العوارض المادية لا غير، وذلك في علم الطبيعيات.

وأما حاجة التجربة إلى العقل البرهاني فهي - وكما أشرنا من قبل في مبحث المدرسة التجريبية - أن العقل يؤمن للتجربة أساسها المنطقي ومنطلقها العلمي، بالأصول العقلية الضرورية اللازمة لها، كأصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل العلية، كما أنه يعمم أحكامها الجزئية المنتزعة من المشاهدات الخاصة لتشمل سائر الجزئيات التي لم تخضع للتجربة الحسية المحدودة، وذلك عن طريق القياس الفطري المرتكز في ذهن الإنسان من أن الحوادث الاتفاقية لا تكون دائمية ولا أكثرية، حتى تتحول نتائج التجربة الجزئية على بعض الموارد إلى قوانين كلية أزلية أبدية.

ولكـن ينبغي التأكيد على أن العقل لا يسـمح بأي وجه للتجربة الحسـية التي اكتسبت مشروعيتهـا وحجيتهـا العلميـة منه، أن تتعـدى حدودها إلى عالم مـا وراء الطبيعة أو تستنتج أحكاماً حسية وهمية مخالفة لأحكامه العقلية القطعية، كما يفعل ذلك بعض التجريبيين الغربيين المصابين بالغرور العلمي عندما يبحثون عن بداية نشأة الكون ونهايته بالتجربة الحسية.

وهناك نكتة حيوية أخرى وهي أن العقل البرهاني بأحكامه العملية الكلية يوجه المسـار العلمـي التجريبـي في خدمـة المصالح العليا للإنسـانية، وبما لا يتنافى مع رؤيتـه الكونية الإلهية وأحكامـه الأخلاقيـة المتعالية، حتى لا يصبح العلم أسـيراً في أيدي الأشرار والمفسـدين - كما هـو الحـال في عصرنا هذا؛ حيث وضعت جميع وسـائل الإعلام والاتصال الحديثة والأسـلحة المدمرة والمتطورة في أيديهم - بل ليكون العلم طريقاً لترقي الإنسان ووصوله إلى كماله الحقيقي في القرب الإلهي وتحقيق العدالة الإنسانية.

ثانياً: علاقة العقل بالسلوك العملي العرفاني

قـد أشرنـا في مبحـث المدرسـة الصوفية، أن جمهـور الحكماء يـرون أن الكـمال الحقيقي للإنسـان في كـمال قوّتيـه النظرية والعمليـة، وأن كمال القـوة النظرية في صيرورتهـا عالماً علمياً مضاهيـاً للعالم العينـي، ولا يتم ذلك إلا بالرياضة العقلية لأجل التخلص من الأوهام الحسـية والخيـالات الفاسـدة العامية، ولا يكون هذا إلا بالدراسـة المكثفة والصحيحـة للعلوم العقلية البرهانية وفي مقدمتها المنطق والمعرفة والفلسـفة الإلهية، حتى تتكون لدى الإنسان رؤية كونية صحيحة ومطابقة للواقع، وخالية من الظنون والأوهام والخرافات.

كما أن كمال القوة العملية، يكون بالسـلوك العملي العرفاني لتصفية النفس الإنسانية من العلائق المادية، بل من كل ما يشغلها عن الوصول إلى الحق الأول سبحانه وتعالى.

وقد أكّدنا على أن كلا الطريقين لا يغني أحدهما عن الآخر، بل يحتاج إليه.

أمـا العقـل النظري البرهـاني فيحتاج إلى السـلوك العملي في تصفية النفـس من التعلقات المادية، ليضمن عدم منازعتها الوهمية له في أحكامه العقلية المجردة، وحتى تؤمّن له هذه التصفية

المزيد من الدقة والقدرة على اكتساب المعرفة بالحد والبرهان، وبالتالي معرفة الأشياء على ما هي عليه في الواقع.

هذا بالإضافة إلى أن السلوك العملي يرتقي بالجوهر الإنساني العاقل من مقام الاعتقاد العقلي النظري إلى مقام الإيمان القلبي العملي، مما ينعكس بدوره على الأفعال الاختيارية للإنسان، وبالتالي يؤدي به لسلوك سبيل الصالحين، فيكون من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وبذلك يتم الكمال الإنساني، ويصل الإنسان إلى أقصى كماله الممكن له في النظام الأصلح في الحكمة الإلهية.

أما السلوك العملي، فحاجته إلى العقل النظري البرهاني مما لا يخفى على عاقل، حيث يؤمن له القاعدة العقلية الاعتقادية الصحيحة التي ينطلق منها في سلوكه إلى الحق تعالى؛ لأن السلوك العملي يحقق للإنسان الإيمان بما يعتقده سواء كان اعتقاداً صحيحاً أم فاسداً كما بينا ذلك من قبل.

لذلك ينبغي أن يبقى العقل مرافقاً ومراقباً للسالك في طريقه، ولا ينبغي تعطيله أو إلغاؤه كما يفعل جهلة الصوفية.

وأما المشاهدات الصورية والمعنوية الحاصلة من السلوك العملي فليس لها ميزان إلاّ العقل البرهاني وما في حكمه من الشرع الصحيح والصريح، الذي يقره العقل أيضاً، فان وافقت تلك المشاهدات العقل، فبها ونعمت، وإن خالفته فهي باطلة ولا اعتبار لها.

وإن وقعت في منطقة الفراغ العقلي الواسعة وعجز العقل البرهاني عن إثباتها أو ردها، فلا اعتبار لها أيضاً، ولكن تبقى في حيز الإمكان، ولا بأس بالاستفادة العملية منها في الترغيب والترهيب، كأحوال الآخرة؛ لأن ذلك يصب في مصلحة الإنسان على أيّ حال بحكم العقل السليم.

ثالثاً: علاقة العقل بالوحي

لقد سبق أن بيّنا أن حريم العقل البرهاني هو في حدود القضايا الحقيقية، التي تكون

موضوعاتها من الطبائع الكلية المتحققة في الواقع، والتي يستقل العقل بالحكم عليها، وأشرنا إلى أن القضايا الشخصية الممكنة الجهة، وكذا القضايا الاعتبارية التي يكون تحقق موضوعاتها بيد المعتبر كالقضايا الشرعية العملية، خارجة عن حريم العقل البرهاني.

وهذه المنطقة الخارجة، سميناها بمنطقة الفراغ العقلي، أي التي لا حكم للعقل البرهاني فيها، والوحي الإلهي المقدس ما جاء إلا لملأ هذه المنطقة الواسعة، فالدين يبدأ دوره في الحركة المعرفية التكاملية للإنسان من حيث يتوقف العقل البرهاني، لا قبل ذلك؛ للزوم تحصيل الحاصل، ولذلك قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[1]، أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بعقلك وحده.

والعقل البرهاني بعد أن أثبت وجود مبدأ إلهي حكيم قدير لطيف خبير، وعرف من ذاته عجزه عن ملأ هذه المنطقة الواسعة التي يحتاج إليها في تكامله، أدرك بمقتضى الحكمة والعناية الإلهية لهذا المبدأ الحكيم، ضرورة إرسال الرسل المعصومين وإنزال الكتب السماوية؛ لهداية الإنسان إلى طريق الكمال والقرب الإلهي، وذلك بالمعارف الجزئية التفصيلية والأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية الاعتبارية بالمعنى الذي بيّناه، التي لها الأثر الواقعي الكبير في التكامل الحقيقي للإنسان.

بيان ذلك: إن العقل البرهاني يدرك مثلاً وجوب المعاد والثواب والعقاب بنحو كلي برهاني، أما تفاصيله الجزئية التي هي من العوارض الغريبة الممكنة الثبوت لطبيعة الثواب والعقاب، كالحور والقصور أو العقارب والنيران، فلا سبيل للعقل البرهاني إليها.

وكذلك يدرك بذاته حسن العدل وقبح الظلم، ولكن يجهل الكثير من مصاديق العدل والظلم، والتي كشفت عنها الأحكام الشرعية العملية والتعاليم الأخلاقية سواء في باب العبادات أو المعاملات، على المستوى الفردي أو الاجتماعي، وبالتالي فالعقل البرهاني يجهل كيفية السلوك التفصيلي إلى الله سبحانه وتعالى، فهو يعلم وجوب شكر المنعم، ولكن

(١) سورة النساء، آية ١١٣.

لا يعلم كيف يشكره، ويعلم وجوب طاعة المولى، ولا يعلم كيف يطيعه ويعبده، ولذلك فقد مست الحاجة إلى الوحي بحكم العقل البرهاني بمقتضى اللطف والحكمة؛ لأن العقل لما أدرك تعلق العناية الإلهية بتكامل الإنسان باختياره، أدرك وجوب تعلق أحكام المولى - عزّ وجلّ - الشرعية والأخلاقية بالأفعال الاختيارية للإنسان، من أجل إيصاله إلى أقصى كمال ممكن له.

وقد أوجب العقل وجوب طاعة المولى في جميع أحكامه المعلومة لديه، وتصديق الرسل والأنبياء عليهم السلام في كل ما علم صدوره منهم.

وإلى هنا يكون قد تبين لنا حاجة العقل إلى الوحي والدين.

أما حاجة الدين إلى العقل البرهاني، ففي إثبات أصوله الكلية من المبدأ والمعاد والنبوة، وإثبات صحة مبانيه الكلية، النظرية والعملية، بموافقتها لأحكام العقل القطعية النظرية والعملية، كما يحتاج الدين للعقل في لزوم طاعة أحكامه وفي الدفاع عنه أمام المخالفين ورد شبهاتهم الدينية.

أما بالنسبة لتفسير العقل البرهاني للنصوص الدينية، وكشف المعارف الاعتقادية، واستنباط الأحكام الشرعية، فهو محل البحث والنزاع لهذه المدرسة العقلية مع سائر المدارس المعرفية الأخرى، وهو بحث دقيق وبديع، ويحتاج إلى بيان مقدمة تمهيدية للوصول إلى المطلوب بحول الله تعالى وقوته، فنقول:

نحن عندما نتكلم عن الوحي، كأداة معرفية في عرض العقل البرهاني والأدوات المعرفية الأخرى، لا نقصد به مبدأ العقل والوجود سبحانه وتعالى، ولا رسله ولا أنبيائه المعصومين عليهم السلام، إنما نقصد تلك النصوص الدينية الموجودة بين أيدينا من القرآن الكريم والروايات الشريفة عن المعصوم عليه السلام

فعندما نستقرئ تلك النصوص نجد أن بعضها قطعي الصدور عن الله سبحانه وتعالى كالقرآن الكريم أو عن المعصوم عليه السلام كبعض الروايات المتواترة، وبعض آخر غير معلوم الصدور عنه عليه السلام كسائر أخبار الآحاد وهي الأكثر عدداً.

كما أن بعضها معلوم الدلالة (أي نص صريح في المعنىٰ لا مبهم أو علىٰ نحو التمثيل) والجهة (أي لا علىٰ نحو التقية مثلا) وبعضها ليس كذلك.

ثم إن هذه النصوص بعضها يتعلق بقضايا نظرية اعتقادية كالتوحيد والمعاد والنبوة، أو غير اعتقادية كالقصص والحوادث التاريخية، ويتعلق البعض الآخر بالقضايا العملية أو ما يرجع إليها من الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية الإنشائية.

وبعد استعراض هذه التقسيمات للنصوص الدينية، نفحص عن حكم كل واحدة منها بالميزان العقلي الدقيق، علىٰ النحو التالي:

أولاً: النصوص الاعتقادية الكلية مطلقاً: وهي التي تشير إلىٰ أصول إرشادية لأحكام العقل البرهانية الصحيحة فهي تدخل في حريم العقل البرهاني، وهنا ينبغي في التعامل معها مراعاة ثلاثة أمور ضرورية هي:

أ. ألاّ تفسر بنحو يخالف أحكام العقل القطعية، كالتجسيم أو الجبر أو التفويض.

ب. ألاّ تفسر بنحو هي ليست في مقام البيان له، كالمسائل العلمية المدرسية التخصصية، كما بيّناه من قبل.

ج. اجتناب التأويلات الباطنية التي لا علاقة لها بظاهر النص، كما يفعل الزائغون من أرباب المذاهب الباطنية الفاسدة؛ لأنه لا دليل عليها، بل ربما يكون الدليل علىٰ خلافها، فلا يجوز إسنادها للشارع الحكيم.

والنصوص إذا كان ظاهرها مخالفاً للأحكام العقلية القطعية كمتشابهات القرآن الكريم وبعض الروايات، فإن كانت قطعية الصدور فتأول، وان كانت غير ذلك فتأول أو ترد بلا توقف.

والجدير بالذكر أنه ليس لدينا في الشريعة الإسلامية الغرّاء، نص واحد قطعي الصدور والدلالة والجهة يخالف الأحكام القطعية العقلية، لاستحالة مخالفة الشرع للعقل في مقام الثبوت الواقعي.

وأما ما أوقعه الأخباريون والمتكلمون من التخالف بينهما في بعض الموارد، فيرجع إما إلى جمودهم على ظواهر النصوص العرفية، ولا سيما متشابهات القرآن الكريم، أو تمسكهم بنصوص غير مقطوعة الصدور أو الدلالة أو الجهة، أو لجهلهم لمغزى براهين الفلاسفة، أو عدم استيعابهم لها.

ثانياً: النصوص العقائدية الجزئية، وهي الواقعة في منطقة الفراغ العقلي كمقامات الأنبياء والأولياء عليهم السلام، والأحوال التفصيلية للمعاد كالميزان والصراط والحور والأنهار والنيران وغيرها، فهذه النصوص إن كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب التصديق بها بحكم العقل الضروري؛ لأنه قد ثبت صدورها من الله تعالى أو المعصوم عليه السلام وبنحو معلوم الدلالة والجهة، فهي صادقة لا محالة.

وهذا النحو من التصديق، وان كان قطعياً صادقاً مطابقاً للواقع، إلاّ أنه ليس تصديقاً برهانياً، وإن أفاد ما يفيده البرهان؛ ولذلك لا يسمى صاحبه مبرهناً أو محققاً؛ لأنه لم يعلمه عن طريق أسبابه الذاتية الواقعية، بل تسلمه من الصادق عليه السلام فهذه النصوص تعدّ من المقبولات الصادقة، كما أشرنا قبل ذلك في مبحث البرهان.

والذي يتوهم أن قول المعصوم عليه السلام حد وسط في البرهان، فهو غافل عن شرائط البرهان، بل عن فصله المقوم والمميز له عن سائر الأقيسة العقلية، ألا وهو مطابقة مقام الإثبات فيه لمقام الثبوت الواقعي، وهي الأسباب الذاتية.

وقول المعصوم عليه السلام وإن كان واسطة صادقة في إثبات هذه الحقائق الوجودية، إلاّ أنه ليس واسطة في ثبوتها وتحققها في الواقع، وهو أمر واضح بأدنى تأمل.

أما لو كانت هذه النصوص غير قطعية الصدور أو الدلالة أو الجهة، فلا يتعلق التصديق القطعي بها؛ لأن العقل البرهاني لا سبيل له إليها، لكونها جزئية، ولم يقطع أيضاً بصدورها عن المعصوم عليه السلام أو لم يقطع بالمراد منها، فلا يوجب العقل التصديق بها، كما لا يجوز إسنادها

للشارع المقدس؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[١].

وهذا النحو الثاني من النصوص غير القطعية الواقعة في منطقة الفراغ العقلي المطلق، كانت وما زالت - للأسف الشديد - مرتعاً لعربدة الكثير من الزائغين والمضلين الذين يحسنون الاصطياد في الماء العكر، لترويج عقائدهم وخرافاتهم الفاسدة على العوام والمغفلين، تلك العقائد التي لا دليل عقلي ولا نقلي معتبر عليها.

وقد نقل الشيخ الأنصاري رحمه الله (ت ١٢٨١هـ) ما يؤيد هذا النظر البرهاني في كتاب الرسائل، قال:

«في اعتبار الظن في أصول الدين، والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة... الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الأكثر، وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافة»[٢].

وقال في مورد آخر بعد أن قسم مسائل أصول الدين إلى قسمين:

«أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف، (وهو محل بحثنا).

ثم قال:

أما الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن، لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف، وأنه: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها، وأهوى بيده إلى فيه»، ولا فرق في

---

(١) سورة يونس، ٥٩.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ص٣٣١.

ذلك بين أن تكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره»[1].

وقال أيضاً:

«قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم (وأما ما ورد عنه في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأن الخبر الواحد ظني قد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية»[2].

ثم قال:

«وظاهر الشيخ في العدة، أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفاقي، إلاَّ عن بعض غفلة أصحاب الحديث»[3].

وأضاف:

«وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً»[4]، انتهى كلامه رحمه الله.

أقول: نعم هذه النصوص إذا كان لها أثر عملي قريب على المكلف من الترغيب أو الترهيب، كأحوال يوم القيامة مثلاً فلا بأس بإلحاقها بالنصوص العملية التي يكفي فيها الظن المعتبر، وتصبح لها الحجية التعبدية دون الاعتقاد بها، كما سيأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وفي الختام يمكن تلخيص علل الانحرافات العقائدية المأخوذة من التفسير الخاطئ للنصوص الدينية في عدة أمور.

١. التفسير المخالف للعقل، كبعض تفسيرات الأخباريين والمتكلمين والصوفية.

---

(١) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ص٣٣٣، ما بين المعقوفتين للمصنف.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ص٣٣٣.

(٣) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ص٣٣٣.

(٤) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، ص٣٣٣.

٢. التفسير المدرسي التخصصي، كتفسير بعض الفلاسفة والمتكلمين.

٣. التفسير الباطني، كما يفعل الصوفية وأرباب المذاهب الباطنية الفاسدة.

٤. الاعتماد على النصوص العقائدية الجزئية غير مقطوعة الصدور أو الدلالة أو الجهة، والواقعة في منطقة الفراغ المطلق، كما يفعل أكثر الزائغين لترويج عقائدهم الباطلة.

ثالثاً: النصوص الجزئية غير العقائدية، وهي التي تحكي عن الموضوعات والحوادث التاريخية، فهي إن كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب التصديق بها، وإلاَّ تبقى في حيز الإمكان الوقوعي مع إمكان الاستفادة منها أيضاً في الجانب العملي في مقام الوعظ والإرشاد، دون الاعتقاد الجزمي.

رابعاً: النصوص العملية وهي المتعلقة بالأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، ولا يسع المقام هنا للبحث التفصيلي حولها؛ لأن بحثنا يتعلق بأصول المعرفة الاعتقادية، أما أصول المعرفة الشرعية الفرعية، فقد بحث عنها الفقهاء العظام (أعلى الله مقامهم) في علم أصول الفقه الإسلامي، بنحو تحقيقي وشامل - فشكر الله سعيهم - فمن أراد التفصيل فليرجع إلى هناك.

ولكننا نشير إليها إجمالاً لدفع توهم سريان هذه القواعد والموازين الفقهية في مقام استنباط الأحكام الشرعية، إلى مقام استنباط المعارف العقائدية، مع كون البون بينهما شاسعاً. فنقول:

خلاصة ما توصلوا إليه بالبحث والتحقيق، أن النصوص إذا كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب العمل بها لا محالة من باب وجوب طاعة المولى في أحكامه المعلومة لدينا، وأما إن لم تكن كذلك بأي نحو من الأنحاء، فقد استنبطوا لها - بحكم العقل القطعي - قواعد وأصول معلومة الحجية يجوز الاستناد إليها في مقام استنباط الحكم الشرعي، وذلك مثل حجية خبر الثقة في مورد أخبار الآحاد غير مقطوعة الصدور، وحجية الظهور العرفي في معرفة المراد الجدي للشارع، وذلك في مورد النصوص غير مقطوعة الدلالة، وحجية أصالة الجهة، أو الجد في مورد الشك في الجهة، وهذا كله لإثبات وجود المقتضي للحجية. ثم بحثوا بعد

ذلك في الخاتمة عن وجود المانع في باب التعارض. وبعد إثبات المقتضىٰ وعدم المانع، يصبح النص الديني (غير معلوم الصدور أو الدلالة أو الجهة) حجة علىٰ المكلف، وواجب الامتثال، ومعنىٰ كونه حجة عندهم ليس هو كاشفيته عن الواقع؛ لأنه حكم ظاهري مورده الشك في الواقع، بل بمعنىٰ كونه منجزاً ومعذراً للمكلف أي مصححاً للعقاب إذا خالفه وكان مطابقاً للواقع، ورافع للعقاب إذا امتثله وخالف الواقع، فهو علىٰ أيّ حال مبرئ للذمة.

وقد قام الحكم العقلي القطعي علىٰ حجية هذه الأحكام الظاهرية في مقام العمل والامتثال، فهي في حكم الطرق العملية، لتسجيل التكليف علىٰ ذمة المكلف في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وهذه الأحكام الظاهرية لكونها لا تفيد العلم بالواقع، لا يمكن تطبيقها في مقام معرفة العقائد؛ لأن العقائد لا تبتنىٰ علىٰ الظنون، بحكم العقل والشرع، أما العقل فلاحتمال وقوع نقيضها، وأما الشرع فاللردع الصريح عن اتباعه في القرآن الكريم كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1] و ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[2].

والتمسك بالأحكام الظاهرية الفقهية في مجال الاعتقادات هو الذي أوقع أمثال الأخباريين والمتكلمين فيما وقعوا فيه من المشاكل والانحرافات العقائدية التي أشعلت الكثير من الفتن والصراعات المذهبية علىٰ مر التاريخ، سواء مع أنفسهم أم مع الفلاسفة.

وبعد الفراغ من بيان أحكام النصوص الدينية المختلفة بحكم العقل البرهاني، نلخص دور العقل فيها بنحو كلي في النقاط التالية:

أولاً: إثبات حقانية النصوص العقائدية الكلية الموافقة له وتأويل المخالفة له أو ردها بنحو برهاني.

ثانياً: إثبات حقانية النصوص الجزئية القطعية الصدور والدلالة والجهة بنحو قطعي غير برهاني، وما عداها يجعلها في حيز الإمكان الاحتمالي.

---

(١) سورة الإسراء، ٣٦.

(٢) سورة يونس، ٣٦.

ثالثاً: إثبات حجية القواعد الأصولية الفقهية لتنجيز الأحكام الشرعية على المكلف وإبراء ذمته بنحو قطعي غير برهاني.

وإلى هنا نكون قد وصلنا بحمد الله تعالى إلى نهاية البحث عن المنهج العقلي، راجين من الله تعالى أن نكون قد استوفينا أركانه وأوضحنا معالمه وشيدنا بنيانه وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم.

خاتمة البحث

خاتمة البحث

لقد توصلنا - بحمد الله تعالى وتوفيقه - من خلال هذا البحث العلمي الطويل إلى سلسلة من النتائج العلمية الهامة والمصيرية، سنشير إليها بنحو إجمالي، ثم نقدم بعدها بعض التوصيات العلمية الهامة إلى الحوزات والجامعات ومراكز البحوث العقائدية والفكرية في الشرق والغرب.

أولاً: المعطيات الإجمالية للبحث، وهي كما يلي:

١. إبراز أهمية علم المعرفة في بناء الرؤية الكونية النظرية، والأيديولوجية العملية للإنسان، وبالتالي في تعيين مصيره في هذه الحياة الدنيا وما بعدها.

٢. إبراز مرتبة هذا العلم والتي تتقدم على سائر العلوم، مما يستلزم إدراجه في مقدمة المناهج التعليمية بعد علم المنطق، لا سيما في الحوزات العلمية.

٣. إدراج كل من ينكر الواقع الخارجي، أو يشكك في أمانة الحس أو الأحكام العقلية البرهانية، وكذا كل من قال بنسبية العلم أو تغيره أو استحالة حصول القطع واليقين، إدراجهم جميعاً في زمرة السوفسطائيين الشكاكين وإخراجهم من زمرة العلماء الواقعيين.

٤. التأكيد على حجية سائر الأدوات والمناهج المعرفية من العقل والحس والتجربة والوحي والسلوك العرفاني، من حيث كاشفيتها جميعاً عن الواقع، وصلاحيتها العلمية في داخل حريمها الخاص بها، وتحت الإشراف العام للعقل البرهاني، وذلك بعد أن بيّنا دائرة حجيتها جميعاً.

٥. التنبيه على الحجية الذاتية للعقل البرهاني، وأن التشكيك فيه يفضي إلى التشكيك في سائر الأدوات المعرفية، وبالتالي الوقوع في السفسطة.

٦. إثبات تهافت المدرسة التجريبية الحديثة في تشكيكها في الأحكام العقلية الضرورية، وفساد منهجها التعليمي العام؛ لابتنائه على مصادرات فاسدة، وتنافيه مع المصالح والكمالات العليا للإنسانية.

٧. بيان مدى الانحطاط الفكري الشديد للمسلك الأخباري في إنكاره لأحكام العقل الضرورية النظرية والعملية، ونزعته الحسية الشديدة في تعامله مع النصوص الدينية، ومحاربته للعلم والمعرفة، وتكفيره أو تبديعه لكل من يخالفه، الأمر الذي كانت له عواقبه الوخيمة على الأمة الإسلامية، والتي ما زالت تعاني منه إلى يومنا هذا.

٨. بيان ماهية المنهج الكلامي في سلوكه الاستدلالي المخالف للسلوك العلمي البرهاني للفلاسفة، وإثبات ضعف أسس منهجهم المعرفي الذي بنوه على الظنون والأوهام العرفية، مع زعمهم أن منهجهم في أعلى مراتب البرهان واليقين لكونه مؤيداً من الشرع.

٩. إظهار فلسفة الوحي المقدسة، ومنطقه التربوي الخاص في هداية الناس بالمعرفة الفطرية الإجمالية والأحكام الشرعية، والتعاليم الأخلاقية السامية، وأنه ليس في مقام بيان المسائل العلمية المدرسية التخصصية.

وهذا أمر في غاية الأهمية؛ لأنه يضع مشروعية بعض المدارس المعرفية - وعلى رأسها المدرسة الكلامية - في مورد الشك والترديد.

١٠. الإشارة إلى موارد الخلل في المدرسة الصوفية العرفانية، من حيث فقدانها للميزان المعرفي المعتبر، وعدم اعتنائها بتكميل القوة النظرية الشريفة، مما يجعلها في معرض الانحرافات العقائدية الشديدة.

١١. بيان حقيقة العلم الحضوري بالأشياء الخارجية الذي ادعته الصوفية، وأنه يرجع إلى علم حصولي وجداني بالانفعالات النفسية تجاه المعاني والصور الغيبية، وهذا كله بدوره

يضع علامات استفهام أمام مشروعية العرفان النظري كعلم مستقل عن الفلسفة، وقد بيّنا أن أهمية العلم الحضوري وشرافته لا تكمن في محتواه العلمي والمعرفي بل في محركيته للنفس لا غير.

١٢. الإشارة إلى فلسفة الإيمان، وأنها ليست من مقولة العلم والمعرفة، بل هي هيئة نفسانية تعد النفس للانفعال الشديد تجاه الأمور والقضايا المعنوية، وتجذب السالك إلى عالم الغيب والقرب الإلهي، وهو النور المذكور في القرآن الكريم والروايات الشريفة.

١٣. انتقاد الحكمة الإشراقية للسهروردي رحمه الله، لابتنائها على المنهج العرفاني، وتشكيكها في البراهين العقلية المجردة عن الكشف، وعدم رفدها للفلسفة الإسلامية بشيء جوهري جديد، مما يثبت عدم التلازم بين التكامل العملي الإيماني والتكامل النظري المعرفي العقلي، كما تزعم الصوفية.

١٤. انتقاد مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا رحمه الله، لاعتمادها الكبير على المدرسة الصوفية، وتفسيرها الباطني المدرسي للنصوص الدينية، مما يحملها وزر المدرستين، الصوفية والكلامية.

١٥. توضيح فلسفة المنهج العقلي البرهاني، وأنه المدخل الأول والطبيعي لكشف الواقع بنحو خال من الشبهات والظنون.

١٦. إثبات الحجية الذاتية للمنهج العقلي البرهاني، وبيان دائرة حجيته.

١٧. توضيح حدود العلاقة بين العقل البرهاني والتجربة، وتكميل كل منهما للآخر، وانحصار البحث التجريبي في حدود ظواهر العالم المادي المحسوس.

١٨. بيان العلاقة التكاملية بين العقل البرهاني والمسلك الصوفي العرفاني، وأن الكمال الحقيقي للإنسان والمقصود للحكماء، هو التكامل في جانبي القوة النظرية والعملية، مع الإشارة إلى خطورة استقلال المسلك العملي عن العقل النظري؛ لأن البرهان العقلي هو ميزانه الوحيد وصمّام أمانه من الوقوع في الانحرافات والأوهام.

١٩. بيـان العلاقة التكاملية بين العقل والوحي، واحتياج كل منهما إلى الآخر، إذ يثبّت العقل أصول الدين النظرية والعملية، ويملأ الوحي منطقة الفراغ العقلي.

٢٠. بيان دور العقل البرهاني - في بحثٍ بديعٍ وهامٍ - في تفسـير النصوص الدينية بأقسـامها النظرية والعملية، وأنحاء صدورها ودلالاتها المختلفة، والإشارة إلى موارد الخلل في أنحاء التفاسير الأخرى البعيدة عن الميزان العقلي البرهاني.

ثانياً: توصيات علمية هامة

لقـد ارتأينـا - تتميـماً للفائدة - أن ندرج بعـض الوصايا العلمية التـي لا ينبغي التغافل عنها، وهي:

الأولى: ينبغـي عـلى المحافـل الفلسـفية الغربيـة المعـاصرة - إن أرادت أن تتخلص من حيرتها، وتنهض بنفسـها وتفكيرها الفلسـفي - أن تراجع حسـاباتها من جديد، وأن تتخلى في تفلسـفها عـن المنهج الحسي التجريبي؛ لأنه يناسـب العلوم الطبيعيـة والرياضية فقط، وهذا ما أدى بها إلى أن تهوي في مستنقع المادية لعدة قرون.

بـل عليها أن تعتمـد المنهج العقلي البرهاني، للخروج من هذه الأزمة الفكرية، كما عليها أن تتخلى عن منهجية (اللامنهجية المعرفية) في البحث عن المسـائل الإنسـانية والمعنوية بلا أيّ ضابط منطقي، حتى صارت مباحثهم الفلسفية مباحث ذوقية استحسانية مبعثرة، لا تبتني على أيّ أصل علمي، ولا تحتكم إلى أيّ معيار منطقي عقلي، مما أوقعها في الحيرة والتخبط والفوضى الفكرية.

كـما نتمنـى عليهـم أن يرسـلوا مفكريهـم وعلماءهـم إلى الحـوزات والمراكـز العلمية الفلسـفية الإلهية المتخصصة في العلوم العقلية؛ للاطلاع عن كثب على المنهج العقلي البرهاني والفلسـفة الإسـلامية من منابعها الأصيلة، بعيداً عن الخلفيات الخاطئة عن العقل والفلسفة العقليـة الإسـلامية التـي أدخلهـا في أذهانهم المستشرقون، والتعصبـات الدينيـة والعرقية، وظروفهم السياسـية والاجتماعية التي مروا بها، لا سيّما في القرون الوسطى وعصر النهضة.

الثانية: ينبغي على المثقفين والمفكرين العرب، أن يتخلوا عن نظرتهم التقليدية السطحية الخاطئة للمنهج العقلي البرهاني والفلسفة الإسلامية، من خلال النظر إلى المنهج العقلي على أنه قد تقادم وبطل مفعوله العلمي، والنظر إلى الفلسفة الإسلامية كتراث تاريخي تابع للفلسفة اليونانية القديمة.

كما نرجوا أن يتخلصوا من تبعيتهم الفكرية المطلقة للفلسفة الغربية الحديثة، وأن لا ينظروا إلى تراثهم الإسلامي الفلسفي بعيون الفلاسفة الغربيين والمستشرقين، وأن لا يتبنوا كل ما هو وارد من الغرب من دون أيّ فحص أو تحقيق، أو يلهثوا وراء كل ما هو جديد ومحدث، بغض النظر عن قيمته العلمية، قياساً وجرياً على الأمور المادية، فإن هذا التوجه لا ينتج في نهاية الأمر إلا الالتقاطية وتشويه وتحريف المباني الدينية، وترويج الثقافة الغربية المادية المنحلّة في المجتمعات الإسلامية.

وينبغي لهم - لكي يتخلّصوا من ربقة التقليد والتبعية - من دراسة المنطق العقلي وكليّات الفلسفة الإسلامية الأصيلة من منابعها الأصيلة، بدلاً من تحصيل ثقافاتهم من الصحف اليومية والمجلات الدورية.

الثالثة: ينبغي للمدارس والجامعات في الدول الإسلامية، أن يتنبهوا إلى أن المنهج التعليمي والتربوي في جميع المدارس والجامعات هو المنهج المادي التجريبي الجديد الذي وضع أساسه (فرنسيس بيكون) و(جون لوك) وغيرهم من المفكرين الغربيين الماديين، وهو ينافي المنهج التعليمي الإسلامي الأصيل في المنهج والغاية، كما أشرنا إلى ذلك في نقد المذهب التجريبي.

هذا المنهج الإسلامي العقلي الإلهي الذي أشار إليه القرآن الكريم، وشيد أركانه رسول الله ﷺ، وأهل بيته الطاهرين، وبيّنه حكماء المسلمين.

فالمنهج التعليمي المعاصر لا يعتني إلاّ بالعلوم الطبيعية والرياضية، كما أنه فارغ تماماً من أوليات العلوم العقلية، والتي هي في الواقع أساس العلوم الإنسانية والدين الإسلامي الأصيل.

وقد تم الاكتفاء بتدريس بعض النصوص الدينية بنحو سطحي وهامشي لا يسمن ولا يغني من جوع، الأمر الذي كان له أكبر الأثر السلبي على نفوس أبنائنا، ومسخ هويتهم الدينية والثقافية واستبدالها بالهوية المادية السطحية المحضة، حتى رأينا ذلك بوضوح في شخصية شبابنا المسلم في الجامعات، ولمسنا معاناتهم من الأمية الدينية الشديدة، وطغيان التوجه المادي الصريح والثقافة الغربية التافهة والسخيفة على الكثير منهم، بل حتى الثلة القليلة من المتدينين منهم - الذين يتلبسون بظواهر الدين لا غير - نجدهم بعيدين كل البعد عن محتواه وحقيقته.

وليس معنى أسلمة المدارس والجامعات، تكثيف الدروس الدينية أو تعميم المظاهر الإسلامية، بل معناه التغيير الجذري للمنهج التعليمي والتربوي وتصحيح الغاية من طلب العلم، ولا يكون ذلك إلاّ بإدخال العلوم العقلية من المنطق والمعرفة والفلسفة العقلية الإلهية - ولو بنحو مبسط - في المناهج الدراسية، حتى يتكون لدى أبنائنا الرؤية الكونية الصحيحة عن الدين الإسلامي المبين، وحينها سوف يأخذ المنهج التجريبي موقعه المناسب، وتأخذ العلوم الطبيعية والرياضية مسارها الصحيح في خدمة المصالح العليا للإنسانية في بعديها المادي والمعنوي، وإقامة الحضارة البشرية الحقيقية على طبق الحكمة والعناية الإلهية في النظام الأصلح.

الرابعة: ينبغي للحوزات والمعاهد العلمية الدينية في العالم العربي والإسلامي - ولا سيما في إيران التي تحمل مشعل النهضة الفكرية الإسلامية - أن تهتم اهتماماً كبيراً بالعلوم العقلية كاهتمامها بالعلوم الشرعية، وتضعها في مقدمات مناهجها العلمية؛ لأنها تشكل أساس العقيدة الإسلامية الصحيحة - كما أثبتنا ذلك من خلال البحث - وأن تتجنب بشدة المسالك الأخبارية والكلامية الجدلية والعرفانية الصوفية والمسالك التلفيقية في مباحثها العقائدية، وقد بيّنا موارد الخلل في هذه المسالك المعرفية، وأثبتنا حجية المنهج العقلي البرهاني، وأنه هو الركن الوثيق والأصل الأصيل في المباحث العقائدية.

فتدريس المنهج العقلي والفلسفة الإسلامية لا يقل أهمية عن تدريس علم أصول الفقه

الشريف، فكما أن علم الفقه يحتاج إلى صناعة لتنقيح حجية الأدلة الفقهية، بحيث يجوز الاستناد عليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية، وذلك إنما يتم في علم أصول الفقه، فكذلك قد مسّت الحاجة أيضاً - بحكم العقل الضروري - إلى وجود صناعة تنقح أدلة استنباط المعارف العقائدية، وذلك أمر ضروري لتحصين العقائد من الانحراف.

فإننا نرى أن علم الفقه بقي مصوناً ومحفوظاً عن أيّ تحريف ببركة علم أصول الفقه وقوانينه المنضبطة والمتينة، في حين تفشت البدع والخرافات في العقائد الإسلامية لغياب الميزان العقائدي، بعد إقصاء العلوم العقلية الشريفة عن ساحة التعليم الديني، وهيمنة الظنون والأوهام الكلامية والخرافات الصوفية على العقول والنفوس.

الخامسة: ينبغي على جميع المدارس والاتجاهات الفكرية المختلفة، وقبل أن يطرحوا عقائدهم وأفكارهم على الملأ العام، أن ينقّحوا مبانيهم المعرفية التي انطلقوا منها وبنوا عليها عقائدهم وأفكارهم أولاً، من خلال البحث العلمي المكتوب أو المناظرات والندوات العلمية والحوارات الفكرية الهادئة، بعيداً عن أجواء التشنج والعصبية والمهاترات اللفظية، التي تنافي المنطق العقلي والآداب الإسلامية الصريحة، الواردة في الكتاب والسنة، فطالب الحقيقة لا يخشى من البحث والمناظرة ولا يتجنب الحوار، ولا يلجأ إلى الافتراءات والمهاترات؛ لأن ذلك جهد العاجز وسبيل الجاهل، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها.

وإلى هنا نكون قد وصلنا - بتوفيق الله وعنايته - إلى نهاية المطاف في هذا البحث المعرفي الطويل، وفي خضم هذا الطوفان من الأمواج الفكرية المتلاطمة من كل مكان، فاستقرت بنا سفينة البحث على شاطئ الأمن والأمان في حمى المنهج العقلي والبرهان، حيث دار القرار والاطمئنان.

وفي النهاية لا أدّعي أن هذا البحث هو نهاية الأفكار وخاتمة الأنظار بل أرجو أن يكون بداية البحث والاعتبار، وقد أردته أن يكون تنبيهاً للغافلين، وتبكيتاً للمعاندين، ومنطلقاً للمسترشدين والباحثين عن الحقيقة والسالكين لطريق الصدق واليقين.

معتصماً في ذلك كله بحبل الله المتين، ومتمسكاً بذيل أوليائه الكاملين، محمد المصطفى وأهل بيته الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قَائِمَةُ المَصَادِرِ

١. أجوبة المسائل النصيرية، المحقق نصير الدين الطوسي، إيران ،وهشاه علوم إنساني ومطالعات فرهين، تحقيق، عبدالله نوراني، ط١، ١٣٨٣ هـ،ش .

٢. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، بيروت ،دار العلم .

٣. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، بيروت مؤسسة أم القرىٰ، ط١، ١٤١٢هـ ق .

٤. أصـول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، بيروت، مؤسسـة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٥ م .

٥. الأسـفار العقليـة الأربعـة، ملا صدرا محمـد بن ابراهيم الشـيرازي، طهـران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ط١، ١٣٨٢هـ ش .

٦. أعجاز البيان، صدر الدين القونوي تصحيح ،جلال الدين الاشتياني، أيران، مكتب الاعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ ش .

٧. إلهيات الشفاء، الحسين بن عبدالله المعروف ب أبن سينا، تحقيق، حسن زاده آملي، إيران، دفتر تبليغات، ١٤١٨ هـ ق.

٨. أيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن محمد أبن عجينة، مصر ،مطبعة الحلبي، ط٣، ١٩٨٢م .

٩. بحار الانوار،، محمد باقر المجلسي، ط٢ بيروت ، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ ق .

١٠. بحوث في علم الأصول، محمد باقر الصدر، تقريرات، محمود الهاشمي الشاهرودي، إيران، مركز الدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧م .

١١. تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين ابي الفيض الزبيدي، تحقيق علي شيري، دار

الفكر، بيروت لبنان، ١٤١٤ هـ ق .

١٢. تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، يوسف كرم، القاهرة ، دار العرف، ط٥، ١٩٨٦م .

١٣. تحصل السعادة، أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت دار الاندلس،ط٢، ١٩٨٣م .

١٤. تلبيس إبليس ، جمال الدين بن الجوزي، دار الفكر ط١، ١٤٢٧هـ ق .

١٥. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مصطفىٰ عبد الرزاق، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط٢ ١٩٥٩م

١٦. التمهيد في شرح قواعد التوحيد صائن الدين بن تركة علي بن محمد، تحقيق حسن رمضاني، لبنان مؤسسة أم القرىٰ ط٣، ٢٠٠٣م.

١٧. تهافت التهافت، أبو الوليد محمد بن احمد بن رشيد، بيروت ،دار الفكر

١٨. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

١٩. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد الصدر ط٢، ١٤٠٨هـ ق .

٢٠. ذم الكلام أهله، عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٨هـ ق .

٢١. الرسائل، رسالة التصوف، داوود بن محمود القيصري، تحقيق جلال الدين الاشتياني، إيران مؤسسة وهش حكمت وفلسفة، ط٢ ١٣٨١هـ ش .

٢٢. سيرة أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، بيروت، مؤسسة الرسالة ط١، ١٩٨٨ م .

٢٣. شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي،

٢٤. داوود بن محمود القيصري، إيران منشورات أنوار الهدىٰ، ط،١ ٢٠٠١ م، إيران نشر البلاغة، ط١ ١٣٧٥ هـ ش .

٢٥. شرح أصول الكافي، محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملا صدرا، تحقيق محمد خواجوئي، إيران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهني، ط١ ١٣٦٦ هـ ش .

٢٦. شرح برهان الشفاء، محمد تقي مصباح اليزدي، تحقيق محسن غرويان أيران، مؤسسة وهش امام خميني ، ط١ ١٣٨٦ هـ ش .

٢٧. شرح حكمة الإشراق ، قطب الدين الشيرازي، طهران آنجمن أثار ومفاخر فرهني، ١٣٨٣هـ ش .

٢٨. شرح فصوص الحكم، داوود بن محمود القيصري، إيران، منشورات أنوار الهدىٰ ط، ١٤١٦هـ ق

٢٩. شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني، بيروت دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م .

٣٠. الشواهد الربوبية، محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملأ صدرا، تحقيق وتصحيح جلال الدين الاشتياني .

٣١. العقيدة الطحاوية، أحمد بن محمد أبو جعفر، تحقيق: نجم الدين الدركاني، زاهدان، انتشارات صديقي .

٣٢. الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي بيروت .

٣٣. فرائد الأصول، الشيخ مرتضىٰ الأنصاري، مطبعة إسماعيليان، إيران، ط١، ١٣٨٢ هـ ش .

٣٤. كشاف إصطلاحات العلوم والفنون، محمد علي التهانوي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م

٣٥. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ٧، ١٤٣٢هـ ش .

٣٦. لسان العرب، محمد بن مكرم أبن منظور، إيران، نشر أدب الحوزة، ط١، ١٤٠٥ هـ ق .

٣٧. المبدأ والمعاد، محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملا صدرا)، تقديم: جلال الدين الاشتياني، طهران، آنجمن شاهشاهي فلسفة أيران، ١٣٥٦ هـ ش .

٣٨. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق أحمد الحسيني، بيروت، مكتبة الثقافة الإسلامية، ط٢، ١٤٠٨هـ ق .

٣٩. مجموعة الفتاوىٰ، أحمد بن تيمية، مصر دار الوفاء، ط ١ ، ٢٠٠٣م .

٤٠. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربن، إيران مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ط ٢ ، ١٣٧٢هـ ش .

٤١. مختصر جامع بيان العلم وفضله، جمال الدين بن عبد البر القرطبي، أختصره: أحمد بن عمر الحمصاني، القاهرة مطبعة الموسوعات، ط١ ، ١٣٢٠هـ ق .

٤٢. مسائل وردود، محمد تقي مصباح اليزدي، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٤م .

٤٣. مستدرك وسائل الشيعة، ميرزا حسين النوري، مؤسسة اهل البيت الأحياء التراث، ط 1، 1408هـ ق .

٤٤. مصباح الأنس، محمد بن حمزة الفناري، تحقيق محمد خواجوئي إيران، انتشارات، مولىٰ، ط ٢ ، ١٤٢٦ هـ ق

٤٥. معرفت شناسي ازديدكاه فلاسفة إسلام وغرب، سيد حسن ابراهيميان، قم دفتر تبليغات إسلامي الطبعة الأولىٰ ١٩٩٣ م .

٤٦. مفاتيح الغيب، محمد بن ابراهيم الشيرازي الملا صدرا تقديم محمد خواجوئي، طهران مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٩٨٤م .

٤٧. مفتاح الغيب، صدر الدين أبو المعالي محمد بن اسحاق القونوي، تحقيق: محمد خواجوئي، إيران، انتشارات مولىٰ، ط٢، ١٤٢٦هـ .

٤٨. مقاصد الفلاسفة، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دينا، مصر، دار المعارف ١٩٦١ م .

٤٩. مقدمة فصوص الحكم، داوود بن محمود القيصري، طبعة حجرية .

٥٠. منتخباتي از أثار حكماي إلهي إيران، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط٢ ، ١٣٦٣هـ ش .

٥١. الميزان في تفسير القران، محمد حسين الطباطبائي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١ ،

١٩٩٧م.

٥٢. النفس من كتاب الشفاء، الحسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق: حسن زاده آملي، إيران، مكتب الاعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ ق .

وأما المصادر المضافة في هذه الطبعة فهي:

٥٣. إثولوجيا (إفلوطين عند العرب)،تأليف إفلوطين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، سنة الطبع ١٤١٣هـ ق المطبعة أمير -قم .

٥٤. بداية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، طبع مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية والعشرون، ١٤٢٦هـ ق

٥٥. الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، تأليف: حسن الأمين، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ ق ، ٢٠٠٥ م .

٥٦. الإلهيات من الشفاء، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي، وسعيد زايد، قدم له: الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، مكتبة ذوي القربى قم الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ق .

٥٧. التصور والتصديق، الملا صدرا محمد بن إبراهيم الشيرازي، انتشارات زاهدي، قم، سنة الطبع ١٤٢٩هـ ق .

٥٨. التعليقات للشيخ الرئيس أبن سينا، مركز انتشارات مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٢١هـ ق ١٣٧٩ هـ ش، الطبعة الرابعة .

٥٩. التعليقات للشيخ الرئيس أبن سينا، تحقيق الدكتور: حسن مجيد العبيدي، الناشر: دار فرقد للطبع والنشر والتوزيع، سوريا - دمشق الطبعة الثانية، ٢٠١١ م .

٦٠. التعريفات ،للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

٦١. الحاشية للمولى عبد الله اليزدي، مع حواشي الحاشية، لمجموعة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٢٣ هـ ق .

٦٢. السفسطة من كتاب الشفاء لابن سينا، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني، انتشارات ذوي القربى، قم، ١٤٢٨ هـ ق .

٦٣. الدين و الإسلام ، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، تحقيق، محمد جاسم الساعدي، الناشر المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ ق .

٦٤. شرح الشمسية، تأليف قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تصحيح: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار الطبعة الخامسة، ١٤٣٢ هـ ق .

٦٥. القواعد الفلسفية العامة، د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني، أستاذ الفلسفة في جامعة طهران، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧م .

٦٦. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تصحيح: الشيخ حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الحادية عشر ١٤٢٧ هـ ق .

٦٧. منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيد محمد جعفر المروج، ج١، تحقيق السيد محمد علي المروج، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٢٨ هـ، منشورات ذوي القربى .

٦٨. مصارع المصارع، للفيلسوف الحكيم الخواجة نصير الدين الطوسي، تحقيق: الشيخ حسن المعزّي، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ قم، إيران .

٦٩. منطق المشرقيين، للشيخ الرئيس أبن سينا، منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم أيران، ١٤٠٥ هـ ق .

٧٠. المنطق والمعرفة عند الغزالي، الدكتور غلام حسين الديناني، دار الهادي للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م .

٧١. نظرية المعرفة، الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ: حسن محمد مكي العاملي، ١٤٢٩هـ ق مؤسسة الامام الصادق عليه السلام للطبع والنشر .

٧٢. نظرية المعرفة، السيد حسن إبراهيميان، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٧٣. دستور العلماء، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري ج١ وج٢، منشورات دار الكتب العلمية لنشر كتب السنة والجماعة، بيروت لبنان ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٧٤. موسوعة أعلام الفلسفة ج٢، إعداد الأستاذ روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٢م - ١٤١٢هـ.

٧٥. معجم الفلاسفة إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت، لبنان) الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٧م.

٧٦. الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف م. روزنتال، ب يودين، دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ٢٠٠٦.

٧٧. الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، دار بن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

٧٨. نهج البلاغة، للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق السيد هاشم الميلاني، منشورات العتبة العلوية المقدسة، الطبعة الرابعة، ١٤٣١ هـ ق - ٢٠١٠م.

٧٩. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، تحقيق الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فدك لأحياء التراث، ٢٠٠٧ - ١٤٢٨ هـ ق.

٨٠. معجم مصطلحات المنطق، السيد جعفر باقر الحسيني، الطبعة الأولى التجريبية.

محتويات الكتاب